الأصول العامة

للفقه المقارن

مدخل إلى دراسة الفقه المقارن

العلامة

السيد محمد تقي الحكيم

تحقيق

المجمع العالمي لأهل البيت

الأصول العامة

للفقه المقارن

مدخل إلى دراسة الفقه المقارن

العلّامة

السيد محمد تقي الحكيم

تحقيق

المجمع العالمي لأهل البيت

بمناسبة الاجتماع الثاني للهيئة العامة

للمجمع العالمي لأهل البيت (ع)

الكتاب : الأُصول العامّة للفقه المقارن

المؤلف : العلامة السيد محمد تقي الحكيم

الناشر : المجمع العالمي لأهل البيت(ع) ـ قم

المطبعة : امير

الطبعة : الثانية

سنة الطبع : ١٤١٨هـ. ق / ١٩٩٧م

الكمية : ٣٠٠٠

قم، ص. ب ٨٣٧ ـ ٣٧١٨٥، ت ٣ ـ ٧٤٠٧٧١

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المجمع

تتميز الاطروحات العلمية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام باعتمادها منهج الدليل والبرهان في مختلف جوانب المعرفة والإلزام بالحجة البالغة والبيان التام كما هو القرآن الكريم في آياته البيّنات ، وكما هو الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته الطاهرون عليهم السلام في السنّة الشريفة... ولا غرابة في ذلك فمدرسة أهل البيت عليهم السلام تأسست علىٰ يد الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم وعلىٰ أساس اعلانه الخالد بتلازم الثقلين المباركين كتاب الله وعترته الطاهرة عليهم السلام ووصيته لامته بهما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اني تركت فيكم ما إن اخذتم به لن تضلّوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»[(١)].

والذي يقلّب صفحات التاريخ الرائد لائمة اهل البيت عليهم السلام يجدهم مُثلاً عليا في السير علىٰ هذا النهج القرآني والسيرة النبوية الشريفة حتىٰ اذعن لحججهم وبياناتهم أئمة المذاهب الاسلامية الاخرىٰ ، ونهلوا ما تيسر لهم من منهلهم القرآني الحق . ولعل ابرز تلك الحقب التليدة ما كان علىٰ يد الامامين الصادقين الباقر والصادق عليهما السلام حتىٰ غدا أكثر من اربعة الاف عالم ومحدث معاصر للامام الصادق عليه السلام يقول : حدثني جعفر بن محمد الصادق . وما نجده اليوم من مساحة التوافق الواسعة في الطرح الاصولي والفقهي بين المذاهب الاسلامية المختلفة في

(١) صحيح الترمذي ٥: ٦٦٢.

محور مذهب اهل البيت عليهم السلام هو من بركات هذا النهج وعطاءات هؤلاء الأئمة المعصومين عليهم السلام .

وتواصلت هذه المدرسة الاسلامية الكبرى في نهجها هذا وتراكمت فيها معطيات اجيال متوالية من العلماء والفقهاء والمحدثين حتى اصبحت اغنى مدرسة في تراثها وعطائها العلمي الاصيل ، خصوصاً في مجالي الفقه والاصول ، ولولا كيد اعداء الاسلام واعداء اهل البيت عليهم السلام لوجدنا ان مساحة التوافق تصل إلى حد التطابق الشمولي ، ولزالت كل هذه الفوارق والخلافات التي عمل سلاطين الجور ووعاظهم علىٰ تأسيسها وتعميقها علىٰ اسس من الجهل المركب والدعوات الباطلة فأضرّت كثيراً في بناء الامة الواحدة ووحدة الكلمة علىٰ هدي القرآن الكريم والسنّة الشريفة ، وأصبحت الشقة الوهمية بين المذاهب الاسلامية تتسع وتتبلور مكونة رؤىٰ متعصبة يتبادل اصحابها التهم دون وعي وإدراك . ولو عادوا إلىٰ اوليات الاسلام ورشد العقل لوجدوا ان كل ذلك يمكن ان يتهاوىٰ ويتلاشىٰ امام الدليل القاطع والبرهان الساطع وفق منطق القرآن الكريم والسنّة الصحيحة.

ولقد زخرت ساحة الامة الراشدة بمبادرات علمية مسؤولة وتصديات رسالية واعية قام بها اساطين العلم من مختلف المذاهب الاسلامية وخصوصاً من علماء مدرسة اهل البيت عليهم السلام في مجال التأسيس العلمي للرؤية الاسلامية وتقليص حجم الاختلاف فيها، ومنهم العلَم الحجة السيد محمد تقي الحكيم في كتابه الفريد **«الاصول العامة للفقه المقارن»** ، الذي جاء كمدخل الى دراسة الفقه المقارن بين المذاهب الاسلامية ، مستعرضاً فيه ـ بروح موضوعية ولغة علمية رصينة ـ مختلف المدارس الفقهية الاسلامية مقوّماً لأدلتها وحججها ، ملتمساً في ذلك ثوابت التشريع الاسلامي في مقاييسه وأُسسه الحاكمة وفق مدلول النص الاسلامي

والقطع العقلي ، فجاء خطوة موفقة علىٰ طريق اعادة منطق الحوار الموضوعي والبحث العلمي والاحتكام إلىٰ الدليل والبرهان في بلورة الرؤىٰ والاطروحات الاسلامية في كافة مجالات المعرفة وخصوصاً في المجال الفقهي والاصولي.

وقد رأى المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام اعادة طباعة هذا الكتاب القيّم محقَّقاً ومستهلاً بمقدمة فيّاضة لسماحة الامين العام للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام يكشف لنا فيها ، من خلال انتهاله واتصاله العلمي المباشر مع صاحب هذا السِفر الجليل ، عن سعة افقه وعمق ابحاثه وشمول تحقيقاته وفي مقدمتها أبحاث الفقه والاصول المُقارَن ، وبهذا تأتي تلبيتنا للطلبات المتزايدة علىٰ هذا العطاء الثر في امصار المسلمين المترامية في اطراف المعمورة مساهمةً صادقةً منّا في تعميق هذا النهج الاسلامي الرشيد ، شعارنا في ذلك قوله تعالىٰ: ﴿ما أُريكم إلّا ما أرىٰ وما أهديكم إلّا سبيل الرشاد﴾ [غافر: ٢٩].

صدق الله العلي العظيم والحمد لله رب العالمين

المجمع العالمي لأهل البيت(ع)

المعاونية الثقافية

مقدمة

الامين العام للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام

لقد كانت لحظات تتلمذي على آية الله السيد محمد تقي الحكيم من أمتع أيام حياتي العلمية حيث توسمت في سماحته الاستاذ الوقور، والعالم الكفء، والقدرة المطمئنة في الرد والاقناع، والمثابرة الدؤوب في التحقيق، والوعي الاجتماعي الفريد.

وأستطيع أن أؤكد أنه كان يشكل الى جانب إخوته من العلماء كالمرحوم العالم المظفر والمرحوم الشهيد العظيم الصدر أحد أعمدة النهضة العلمية والاجتماعية للحوزة العلمية الرائدة في النجف الاشرف.

ولحسن الحظ فقد وفقت للاستماع والاستفادة منه من خلال بحوثه في كلية الفقه كما وفقني الله تعالى للحضور في بحثه الاكاديمي (الخارج) وكان من أمتع البحوث وأعمقها.

والذي أود التركيز عليه هنا هو جانب التعادل العلمي الذي امتاز به وأعني به: تحقيق التوازن بين الأصالة الاصولية والفقهية والعقيدية لمدرسة أهل البيت عليهم السلام والانفتاح على آراء المذاهب الأخرى. وسأقتصر في هذا المقال على الجانب الفكري الاصولي ومن خلال كتاب السيد الاستاذ في «الاصول العامة للفقه المقارن» فقط.

الكتاب المذكور في مجمله محاولة تقريبية فكرية فريدة يقل نظيرها بل يكاد ينعدم. وكم كنا نود لو اقتفى العلماء الآخرون أثرها وراحوا يتوسعون فيها، الامر الذي لم يحدث بعد. لكننا سوف نقتبس نماذج من بحوثه لنتبين ما ذكرناه من التوازن بين الاصالة والانفتاح ونعرف آثاره التقريبية من خلال هذه النماذج.

أولاً: في مطلع البحوث يفصح عن هدفه من هذه البحوث حينما يذكر فوائد الفقه المقارن وتتلخص في الامور التالية:

أ ـ محاولة البلوغ الى واقع الفقه الاسلامي.

ب ـ العمل على تطوير الدراسات الفقهية والاصولية.

ج ـ إشاعة الروح الرياضية بين الباحثين ومحاولة القضاء على مختلف النزعات العاطفية.

د ـ تقريب شقة الخلاف بين المسلمين والحد من تأثير العوامل المفرّقة التي كان من أهمها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر، مما ترك المجال مفتوحاً أمام تسرب الدعوات المغرضة في تشويه مفاهيم بعضهم والتقول عليهم بما لا يؤمنون به(١).

وهكذا نلاحظ روحاً تقريبية عالية هدفها الانفتاح على مختلف الآراء، والمنطقية في العرض، والعلمية في البحث والاستدلال، والسعي لتضييق الخلاف بين المسلمين. ويتجلى هذا المعنى أيضاً حين يتحدث عن أصول المقارنة، فيركز على الروح الموضوعية « ونقصد منها هنا أن يكون المقارن مهيئاً من وجهة نفسية للتحلل من تأثير رواسبه والخضوع لما تدعو اليه الحجة عند المقارنة سواء وافق ما تدعو اليه ما يملكه من مسبقات أم خالفها » ويضيف « فاذا كان بهذا المستوى من

---

(١) أصول الفقه المقارن / ١٠.

القدرة على التحكم بعواطفه ... كان أهلاً لأن يخوض الحديث »[1].

ثانياً: دراسة أسباب الخلاف. وهي الاصل الثاني من أصول المقارنة.

فبعد أن أرجع ابن رشد في مقدمة كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد »[2] إلى الصغريات، أي إلى الاختلاف في تنقيح الصغريات لحجية الظهور (أعني ظهور الكتاب والسنة) أو لحجية القياس، يؤكد السيد الحكيم أن الخلاف في الكبريات أكبر أثراً من الخلاف في الصغريات، ويقصد به الخلاف في أصول الفقه ليكشف عن هدفه العام في الكتاب، وهو تضييق شقة هذا الخلاف، تحقيقاً لما ذكره من قبل في التقريب بين المذاهب الفقهية.

وإذا كان لنا أن نضيف شيئاً هنا قلنا إن هناك منشأ آخر لاختلاف نتائج البحوث الفقهية وهو الاختلاف في ترتيب الادلة وكيفية الرجوع اليها، إذ يجد الباحث في بطون الكتب الفقهية الاختلاف الكثير بين الفقهاء مع أن الواقع يقتضي الترتيب بينها، وهذه النقطة بالضبط درسها السيد الحكيم في موضوع آخر بعد الحديث عن مصطلحي « الورود والحكومة » وهما مصطلحان يختص بهما الفقه الامامي دون غيره وعلى ضوئهما يتم ترتيب الأدلة على النحو التالي:

أ ـ أدلة الطرق والامارات (أدلة الواقع).

ب ـ أدلة الواقع التنزيلي كالاستصحاب.

ج ـ أدلة الوظيفة الشرعية.

د ـ أدلة الوظيفة العقلية[3].

ومتى ضمنّا وحدة الترتيب في الرجوع إلى الادلة ضمنّا التقارب الكبير في

---

(١) ن، م: ١٦.

(٢) بداية المجتهد: ١ / ٥ ـ ٦.

(٣) أصول الفقه المقارن: ٨٥ ـ ٨٦.

النتائج .

ثالثاً : موضوع التحريف : وشبهة التحرف في القرآن الكريم تعد من أكبر الشبهات التي تثار لا في وجه حجّية الظواهر القرآنية فحسب بل تستعمل كأداة ضخمة لضرب المذاهب الامامي باعتباره يقول بها وكتب الهمز واللمز هذه تزخر بتوجيه الاتهام والكلام المطول ضده .

ومن هنا نجد السيد الحكيم (حفظه الله) يولي أكبر الاهتمام لهذه الشبهة ويعالجها أروع علاج ، فيبحث أولاً عن منشئها في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث ، وما ورد في أصول الكافي من روايات مؤكداً على أن المنشأ إنما هو في كتب الفريقين معاً ، ومعقباً على ما قاله الشيخ أبو زهرة من أن ما جاء في الكافي هي وثيقة تكفير المرحوم الكليني ، مؤكداً أن أسلوب التكفير أسلوب مرفوض ، خصوصاً إذا كان من قبل العلماء ، موضحاً أن مجرد التشكيك في هذا الموضوع لا يعد تشكيكاً في ضرورة من ضروريات الدين حتى يؤدي إلى الكفر ، على أن مجرد رواية أحاديث النقص وعدم التعقيب عليها لا يدل على الوثوق بصدورها ، بل لعل رواية الكليني لها في النوادر دليل على إنكارها بعد ما جاء في الرواية المرفوعة عنهم عليهم السلام من قوله عليه السلام : « ودع الشاذ النادر » .

على أن الكليني نفسه روى الروايات العلاجية والتي تأمر بعرض الروايات على كتاب الله (عزوجل) « فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه »[1] وروايات النقص لا تنسجم مطلقاً مع الآية الشريفة ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾[2] .

وهكذا يستمر في رد الشبهة منافحاً ومدافعاً بقوة يقول :

(١) أصول الكافي ، هامش مرآة العقول : ١ / ٦ .
(٢) سورة الحجر : الآية ٩ .

« فرواية هذه الاحاديث في الشواذ النوادر من كتابه ، وتعارضها في مروياته ، ولزوم طرحها بالنسبة الى منهجه الذي رسمه ، وعدم التلازم بين الايمان بالصدور ـ لو آمن بصدورها ـ وبين الايمان بمضمونها ، كل ذلك مما يوجب القطع بطرحه لهذه الأخبار وإيمانه بعدم التحريف »[1].

وبعد أن يكمل دفاعه عن المرحوم الكليني ـ وهو من أجلّة العلماء والغيارى على الدين ـ يعود إلى نفس الشبهة ليؤكد أنها واردة على كتاب الصحاح والمسانيد ومستدرك الحاكم وكنز العمال وأمثالها .

وإن رفع هذه الشبهة بمسألة نسخ التلاوة لا يجدي نفعاً ، بل إن بعض المرويات لا ينسجم حتى مع نسخ التلاوة .

وهنا يؤكد الاستاذ الحكيم أن نقل الروايات هي من طبيعة أي عمل موسوعي ، وإن على المجتهدين بعد ذلك أن يفحصوا ويمحّصوا .

ثم يركز على نفس الشبهة معتبراً إياها شبهة في مقابل البديهة وأن أخبار التحريف ـ مع تضارب مفاهيمها ـ لا تزيد على كونها أخبار آحاد وهي لا تنهض على الوقوف أمام التواتر الموجب للقطع بأن هذا القرآن الذي بأيدينا هو القرآن الذي نزل على النبي صلى الله عليه وآله دون أن يزاد أو ينقص فيه . وهكذا يمضي في الاستدلال القوي القويم لينقل بعد ذلك أقوال العلماء كالشيخ الطوسي رحمه الله والسيد المرتضى مما يؤكد أنها شبهة لا غير .

وهكذا نجده (حفظه الله) يبذل قصارى جهده وعلمه ليرفع عائقاً كبيراً أمام وحدة المسلمين ، وتقارب آرائهم وتحقيق التقارب بينها .

رابعاً : سنة أهل البيت عليهم السلام .

(١) أصول الفقه المقارن : ٢٠٣ .

وهذا الموضوع أيضاً يتصوره الكثيرون العائق الاكبر أمام تقارب المسلمين باعتبار أنه يعني إيجاد منبع آخر للشريعة في مقابل السنة النبوية وحينئذ فمن الطبيعي أن يؤدي اختلاف المنابع إلى اختلاف النتائج .

إلّا أن السيد الحكيم بمقتضى طول باعه يثبت العكس ويؤكد أن الايمان بسنة أهل البيت عليهم السلام يعني تحكيم السنة النبوية وتجليتها في المسير ، مما يقلب الاستنتاج الآنف رأساً على عقب .

فقبل كل شيء يشير الى الحوار الذي تم بين المرحوم السيد شرف الدين والمرحوم الشيخ البشري حيث تم دفع الدور المتصور والقائل بان كلام الأئمة لا يشكل حجة على غيرهم إلّا إذا ثبتت حجيته وانه من السنة وكونه من السنة اول الكلام وقد دفع هذه الشبهة بان ثبوت كونهم من الرواة الموثوقين يرفع شبهة الدور .

ثم راح يستدل على عصمتهم وحجية اقوالهم من الكتاب كما جاء في آية التطهير ومن السنة كما جاء في حديث الثقلين ويدفع كل الشبهات المطروحة في البين بأقوىٰ الحجج والبراهين بما لا مزيد عليه احياناً .

وينتهي إلى أن حجية سنة اهل البيت عليهم السلام انما هو في الواقع تحكيم للسنة النبوية وتطبيق لأوامرها خصوصاً وان السنة النبوية نفسها لم تجمع على عصره صلى الله عليه وآله وسلم وفيها الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والمطلق والمعتبر ، ثم ان المشكلة تتعقد بعده صلى الله عليه وآله وسلم عند تكثر الفتوح وانتشار الوضع .

يقول (حفظه الله) (وما دمنا نعلم ان السنة لم تدون على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم منزه عن التفريط برسالته فلا بد ان نفترض جعل مرجع تحدد لديه السنة بكل خصائصها ، وبهذا تتضح اهمية حديث الثقلين وقيمة ارجاع الامة إلى اهل البيت عليهم السلام فيه لأخذ الاحكام عنهم كما تتضح اسرار تأكيده على

الاقتداء بهم وجعهلم (سفن النجاة) تارة و (اماناً للامة) اخرىٰ و (باب حطة) ثالثة وهكذا[1] .

ومما ينبغي ذكره هنا لتأكيد ما ذكره السيد الحكيم هو ان الرجوع إلى سنة اهل البيت عليهم السلام هو في الواقع رجوع إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وآله لأنهم تلامذة الرسول والمحكمون لشرعته وحديثهم حديثه ونقلهم عنه صلى الله عليه وآله ، وحينئذ يعود هذا الفارق الموهوم جسراً للتفاهم والرجوع إلى الواقع والتقارب بين المسلمين .

ولا ادل على ذلك من سعة المساحة المشتركة بين الفقه الامامي والفقه السني حتى تصل إلى اكثر من ٩٠ بالمائة من الفقه بمجموعه ، بل ان الروايات المشتركة بين الفريقين تشكل اروع صورة للتقارب بين المضامين بحيث تعود الروايات المختلفة قليلة الحجم وضعيفة الأثر خصوصاً على الصعيد الفقهي ولهذا مجال مطول من الحديث .

خامساً :حول الاصول المختلف فيها (القياس .....) .

ومن موارد الاختلاف الكبرىٰ ، الاختلاف حول القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وامثالها وقد تعرض لها السيد الاستاذ بكل حكمة وموضوعية ودرسها بكل عمق ، واستطاع من خلال دراسته ان يثبت حقيقتين كبيرتين :

الأولىٰ : اصالة الموقف الامامي .

الثانية : ان الهوة بين الموقفين ليست بهذا البعد الذي يتصوره البعض بل قد نضيق هذه الهوة إلى الحد الذي يعود النزاع فيها لفظياً ولو على مستوىٰ بعض الاتجاهات .

وهذا ما سنلاحظه فيما يلي :

---

(١) اصول الفقه المقارن : ١٦٨ .

أ ـ القياس :

وقد انتهى إلى ان تعريفه هو (مساواة فرع لأصله في علة حكمه الشرعـي) وقد اكد ان هذا التعريف ليس محل الاعتراض المعروف على القياس وانما ينصب الاعتراض على تعريف آخر تم هجره ، وهو (التماس العلل الواقعية للاحكـام الشرعية من طريق العقل) .

وقد اكد على انهم اضافوا شروطاً في تعريف العلة كأن تكون وصفاً ظاهراً ، ومنضبطاً ومناسباً وان لا يكون الوصف قاصراً على الاصل ، وبهذه الشروط قد تضيق شقة الخلاف .

ومن هنا فهو لا يصدر حكمه السريع على القياس وانما يؤكد على ان الحديث (حول حجية القياس متشعب جداً بتشعب اقوالهم وتباينها وطبيعة البحث تدعونا إلى ان نقف منها موقفاً لا يخلو من صبر واناة)[١]

وهو يؤكد على ان المنع عن العمل انما ينصب على قسم من اقسام القياس لا غير ، فان المسالك لمعرفة العلة ان كانت مقطوعة او قام على اعتبارها دليل قطعي فلا شك في الحجية ، اما اذا كانت المسالك غير مقطوعة فهي التي يخالفها الشيعة ولم تثبت الادلة المطروحه عليها للنقد ، وقد ناقشها دليلاً دليلاً لينتهي إلى أن جميع ما ذكره مثبتوا القياس من الادلة لا تنهض باثبات الحجية له فنبقى نحن والشك في حجيته ، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها .

ب ـ الاستحسان :

والبحث هنا يكاد يكون من امتع البحوث التقريبية ، اذ يثبت فيه الاستاذ ان

---

(١) اصول الفقه المقارن : ص٣٠٦ .

الخلاف فيه يكاد ينعدم فبعد استعراض تعاريفه يصل إلى انها ترجع إلى اصول أربعة هي :

الاول : ان الاستحسان هو العمل باقوىٰ الدليلين ولا خلاف فيه بين المذاهب .

الثاني : ان الاستحسان هو العمل بما يقتضيه العرف وحينئذ يكون من صغريات مسألة العرف ، وهو لا يكون حجة إلّا اذا امتد إلى عصر المعصوم وأقر من قبله وحينئذ يكون من تطبيقات كبرىٰ حجية السنة .

الثالث : الاستحسان الذي يرجع إلى الاستصلاح ويأخذ حينئذ حكمه .

الرابع : الاستحسان كحالة نفسية لبعض المجتهدين ، وحجيتة مقصورة على من يدعون القطع ولا يشكل قاعدة محددة وأصلاً كسائر الاصول وقد ناقش الادلة المذكورة لحجية هذا القسم الرابع وابطلها جميعاً .

ج ـ المصالح المرسلة :

وقد اختلف في حجيتها ، فذهب مالك وأحمد إلى ان الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا اجماع ، وغالىٰ فيه الطوفي فاعتبره دليلاً اساسياً في السياسات الدنيوية والمعاملات وقدّمه على ما يعارضه من النصوص عند تعذر الجمع ، بينما ذهب الشافعي إلى ان من استصلح فقد شرع كمن استحسن والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوىٰ(١) .

وبعد استعراض الاقوال والادلة يخلص الاستاذ إلى نتيجة مهمة هي :

(ان تعاريف المصالح المرسلة مختلفة ، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة ... ومقتضىٰ هذا النوع من التعاريف الحاقها بالسنة ...

(١) مصادر التشريع لخلاف : ص ٨١ .

واما على تعريفها الآخر فينحصر ادراكها بالعقل والذي ينبغي ان يقال عنها انها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الادراك . . . . وبهذا يتضح ان الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلّا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم[1] .

وهكذا نجد ـ على هذا المستوى من البحث ان التلاقي بين الفريقين يتم في هذه المرحلة ايضاً وان كان الاختلاف يتحقق احياناً في تشخيص المصاديق .

والذي اود ان اضيفه هنا هو أن العمل بالمصالح المرسلة امرٌ طبيعي في حدوده الطبيعية وان الذي تم تطبيقه في الدولة الاسلامية مثال على ذلك ، ذلك ان المصالح المنظورة هنا هي المصالح العامة او المصالح التي تعود إلى عموم الافراد وهي التي ينظر اليها القائلون بالمصلحة المرسلة ، ومع ذلك فإن الامر يعود إلى الحاكم الشرعي الولي الذي اوكلت اليه رعاية مصالح الامة ، والحاكم بدوره عادة ما يشكل مجالس لتشخيص المصالح المذكورة .

والفرق بين هذا وما يبحث عنه في بحث المصالح المرسلة يتلخص في امرين :

الأول : ايكال الامر إلى الولي واهل الخبرة العملية الذين يستشيرهم وعدم الاقتصار على النظرة الفردية لهذا الفقيه او ذاك .

الثاني : ان الاحكام القائمة على المصلحة تبقىٰ مؤقته بمقدار قيام المصلحة ولا تشكل فتوى دائمة كما هو الحال لدىٰ الفقهاء ـ عادة ـ .

وقد نص الدستور الاسلامي على ايجاد مجلس لتشخيص المصلحة يقوم على حل الخلاف بين مجلس الشورىٰ الاسلامي ومجلس صيانة الدستور كما يقوم ابتداءً بتشخيص المصالح العامة وتقديم المشورة للقائد الولي في مجال ادارة شؤون الامة .

---

(١) اصول الفقه المقارن : ٤٨٩ .

د ـ فتح الذرائع وسدها :

والذريعة : هي (الوسيلة المفضية إلى الاحكام الخمسة) كما ينتهي اليه الاستاذ وهذا البحث ليس من مختصات مذهب دون آخر .

فالفقه الامامي يبحث عن مقدمه الواجب ومقدمه الحرام ورغم الاختلاف في النتائج فإن البحث لا يعد غريباً على أي مذهب اسلامي ، ولذا يقول : « والخلاصة ان جلّ من تعرفنا عليهم من الاصوليين ـ شيعة وسنة ـ باستثناء بعض محققيهم من المتأخرين هم من القائلين بفتح الذرائع وسدها وان لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون »[1] وان كان السيد الاستاذ يأخذ عليهم اعتبار ذلك اصلاً في مقابل بقية الاصول مع انها لا تعدو كونها من صغريات السنة او العقل .

هـ ـ العرف :

عندما يتم تشخيص مجالات العرف وهي :

١ ـ ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه مثل الاستصناع ؛ بل ما يستكشف منه اصل من اصول الفقه كالاستصحاب .

٢ ـ ما يرجع اليه لتشخيص بعض المفاهيم التي اوكل الشارع للعرف تحديدها كالاسراف .

٣ ـ ما يستكشف منه مراد المتكلمين .

عندما يتم هذا التشخيص يتوضح ان العرف لا يشكل اصلاً من الاصول لانه يرجع إلى السنة اما بالاقرار كما في المجال الاول او بتشخيص المصاديق كما في

(١) ن . م : ص ٤١٥ .

المجالين الآخرين وبهذا التوضيح لا يبقىٰ مجال للخلاف المعتد به .

هذه بعض الامثلة سقناها من ما كتبه السيد الاستاذ الحكيم لنبرز الدور الرائع الذي لعبته بحوثه في مسألة التقريب بين المذاهب ، وهناك امثلة اخرىٰ ـ سواء في هذا الكتاب أو في غيره ـ تؤكد هذه الحقيقة .

والواقع : ان فكرة التقريب بين المذاهب وان كانت قد طرحت مؤخراً كشعار اجتماعي لتحقيق قدر جيد من الوحدة الاسلامية ، إلّا انه في الواقع يشكل واجباً شرعياً على كل الفقهاء لتقصّي الواقع والاصول إلى الحقيقة بروح موضوعية والتخلص من كثير من سوء الفهم ، والتهم التي تطلق على عواهنها لتضعيف هذا او ذاك او حتى لتكفير بعض المسلمين وهو امرٌ خطير .

* * *

السيد محمد تقي الحكيم
ترجمة في سطور

هو العلم العلّامة والفقيه المبدع والاستاذ المتضلع آية الله السيد محمد تقي الحكيم (دام ظله الشريف).

ولد في مدينة العلم والاجتهاد النجف الاشرف بالعراق عام ١٩٢٤م، وطوىٰ مراحل حياته العلمية فيها ولازال إلىٰ يومنا هذا.

ترعرع منذ ايام تفتّق ذهنه وتفتّح وعيه في اجواء العلم والعلماء، ونشأ نشأة علمية بتوجيه من والده‏ﷺ واحتضان اعلام اسرته له. ودرس المقدمات والسطوح[1] علىٰ كبار علماء الحوزة العلمية في النجف الاشرف آنذاك، فأخذ علوم العربية والمنطق علىٰ يد أخيه آية الله السيد محمد حسين الحكيم‏ﷺ وسماحة الشيخ نوري الجزائري، والبلاغة علىٰ يد العلمين الجليلين سماحة السيد صادق السيد ياسين‏ﷺ وسماحة الشيخ علي ثامر‏ﷺ، والفقه علىٰ يد سماحة آية الله السيد يوسف الحكيم، وسماحة آية الله السيد حسن الحكيم‏ﷺ، واصول الفقه علىٰ يد سماحة آية الله السيد محمد علي الحكيم، والفلسفة والتاريخ علىٰ يد سماحة آية الله الشيخ محمد رضا المظفر‏ﷺ.

وبعد ان أتقن المقدمات والسطوح العلمية حضر دروس الخارج[2] في الفقه

---

(١) المقدمات والسطوح مصطلح خاص بالحوزات العلمية يناظر مستوىٰ الدراسة الاعدادية والجامعية الحديثة.

(٢) الدرس الخارج مصطلح خاص بالحوزات العلمية يناظر مستوىٰ الدراسات العليا في الجامعات الحديثة.

علىٰ يد سماحة آية الله العظمىٰ السيد محسن الحكيمﷺ وسماحة آيـة الله العـظمىٰ الشيخ حسين الحليﷺ.

كما حضر دروس البحث الخارج في الاصول علىٰ يد سماحة آية الله العظمىٰ السيد ابو القاسم الخوئيﷺ وسماحة آية الله العظمىٰ الشيخ حسين الحليﷺ وسماحة آية الله العظمىٰ الميرزا حسن البجنورديﷺ.

دوره العلمي:

عندما شرع بتدريس السطوح العالية في الفقه والاصول، تسابق طلاب العلم في الحوزة العلمية في النجف الاشرف لحضورها لسنوات عدة.

بعدها بـدأ بحـثه الخـارج في الفـقه عـلىٰ مـتن كـتاب (المكـاسب) للشـيخ الانصاريﷺ، وفي اصول الفقه علىٰ متن كتاب (الكفاية) للآخوند في حوزة النجف الاشرف.

وامتاز علىٰ نظرائه من اساتذة الحوزة العلمية بتدريسه طلاب البحث الخارج علم اصول الفقه وعلم القواعد الفقهية مـقارنة بآراء أئمـة المـذاهب الاسـلامية الاخرىٰ.

كما امتاز بجمعه بين النهج التقليدي والنهج الحديث في التدريس، فدرّس في «كلية منتدىٰ النشر» في عام ١٩٤٤م النحو والصرف والبلاغة والأدب والتاريخ والفقه والاصول وعلم النفس وعلم الاجـتماع. كـما درّس عـلوم اصـول الفـقه المقارن، والقواعد الفقهية المقارنة، وفقه اللغة والتاريخ، والادب وتاريخه، وعلم النفس، وعلم الاجتماع في كلية الفقه في النـجف الاشرف. ودرّس اصـول الفـقه المقارن في معهد الدراسات الاسلامية العليا بجامعة بـغداد عـام ١٩٦٤م ولعـدة سنوات.

نشاطاته العلمية والثقافية الاخرىٰ:

أسس مع عدد من الاعلام «جمعية منتدىٰ النشر» في النجف الاشرف، وواكب نشاطاتها لأكثر من ربع قرن ودرّس في كلّيتها.

وأسس مع عدد من المفكرين «المجمع الثقافي لمنتدىٰ النشر» عام ١٩٤٣م، وساهم في نشاطاته الثقافية المختلفة.

وأسس مع عدد من العلماء «كلية الفقه» في النجف الاشرف عام ١٩٥٨م، ودرّس فيها، وانتخب عميداً لها عام ١٩٦٥م، وشغل هذا المنصب حتىٰ عام ١٩٧٠م.

وقد انتخبته بعض الجامعات والمجامع العلمية لمناصب ومهمات علمية فيها، منها:

منحته جامعة بغداد درجة (الاستاذية) عام ١٩٦٤م، بقرار من مجلس الجامعة.

اشرف علىٰ العديد من الرسائل الجامعية لطلبة الدراسات العليا، وناقش مجموعة من رسائل الماجستير والدكتوراه، كما ترأس بعضاً من لجان المناقشة.

اختير خبيراً علمياً اكاديمياً لترقية بعض حملة الشهادات العليا لرتبة جامعية أعلىٰ.

انتخب بالاجماع عضواً عاملاً بالمجمع العلمي العراقي عام ١٩٦٤م، ومثّل المجمع في عدد من المؤتمرات العلمية.

انتخب عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٧م.

انتخب عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٧٣م.

انتخب عضواً في مجمع الحضارة الاسلامية الاردني عام ١٩٨١م.

دعي لحضور العديد من المؤتمرات والندوات العلمية في البلاد العربية وغيرها، وشارك في جملة منها، من ذلك:

١ ـ المؤتمر الاول لمجمع البحوث الاسلامية المنعقد بالقاهرة عام ١٩٦٤م.

٢ ـ المؤتمر المشترك بين مجمعي اللغة العربية في القاهرة والمجمع العلمي العراقي، المنعقد ببغداد عام ١٩٦٥م.

٣ ـ المؤتمر المشترك بين مجمعي اللغة العربية في القاهرة والمجمع العلمي العراقي المنعقد بمصر عام ١٩٦٧م.

٤ ـ مؤتمر دراسة أحرف الطباعة العربية، الذي دعت اليه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المنعقد بالقاهرة عام ١٩٧١م.

٥ ـ ندوة المصطلحات القانونية المنعقدة بدعوة من اتحاد المجامع العربية في دمشق عام ١٩٧٢م.

٦ ـ المؤتمر التأسيسي لجمعية الجامعات الاسلامية المنعقد في مدينة فاس المغربية، بدعوة من جامعة القرويين عام ١٩٧٤م.

٧ ـ ندوة معالجة تيسير النحو العربي المنعقدة في العاصمة الجزائرية عام ١٩٧٥م.

مؤلفاته المطبوعة:

١ ـ مالك الاشتر ـ مطبعة العربي ـ النجف الاشرف، عام ١٩٤٦م.

٢ ـ شاعر العقيدة ـ مطبعة دار الحديث ـ بغداد، عام ١٣٦٩هـ.

٣ ـ الاصول العامة للفقه المقارن ـ دار الاندلس ـ بيروت، عام ١٩٦٣م.

٤ ـ الزواج المؤقت ودوره في حل مشكلات الجنس ـ دار الاندلس ـ بيروت، عام ١٩٦٣م.

٥ ـ الوضع تحديده، تقسيماته، مصادر العلم به ـ مطبعة العاني ـ بغداد، عام ١٣٨٥هـ.

٦ ـ الاشتراك والترادف ـ مطبعة المجمع العلمي العراقي ـ بغداد، عام ١٩٦٥م.

٧ ـ المعنىٰ الحرفي في اللغة بين النحو والفلسفة والاصول ـ المطابع الاميرية ـ القاهرة، عام ١٩٦٧م.

٨ ـ سنّة اهل البيت ـ مكتبة المنهل ـ الكويت، عام ١٩٧٨م.

٩ ـ مناهج البحث في التاريخ ـ مكتبة المنهل ـ الكويت، عام ١٩٧٨م.

١٠ ـ قصة التقريب بين المذاهب الاسلامية ـ مكتبة المنهل ـ الكويت، ١٩٧٨م.

١١ ـ سنّة أهل البيت وموضوعات اخرىٰ ـ دار الزهراء ـ بيروت، ١٩٧٨م.

مؤلفاته المخطوطة:

١ ـ حبر الأمة عبد الله بن عباس.

٢ ـ القواعد العامة في الفقه المقارن.

٣ ـ تاريخ التشريع الاسلامي.

٤ ـ زرارة بن أعين.

٥ ـ القيمة وفائضها وموقف الفقه الاسلامي منها.

٦ ـ الامام علي عليه السلام بين حقوق الانسان وواجباته.

٧ ـ مشكلة الأدب النجفي.

٨ ـ الاشتقاق من اسماء الاعيان.

٩ ـ من تجارب الاصوليين في المجالات اللغوية.

١٠ ـ التشّيع في ندوات القاهرة.

وقدّم لمجموعة من الكتب بمقدمات ضافية منها:

١ ـ مقدمة كتاب «النص والاجتهاد» للامام السيد عبد الحسين شرف الدين ـ مطبعة النجف ـ عام ١٩٦٥م.

٢ ـ مقدمة كتاب «الكندي الرائد الاول للفلسفة الاسلامية ومفخرة الفكر العربي» للدكتور السيد محمد بحر العلوم ـ مطبعة النجف ـ عام ١٩٦٢م.

٣ ـ مقدمة «ديوان السيد الحميري» جمع وتحقيق وشرح الاستاذ شاكر هادي شكر ـ دار الحياة ـ بيروت، عام ١٩٦٦م.

٤ ـ مقدمة كتاب «القياس حقيقته وحجيته» للدكتور السيد مصطفىٰ جمال الدين ـ مطبعة النعمان ـ النجف الاشرف، عام ١٩٧٢م.

٥ ـ مقدمة كتاب «العقل عند الشيعة الامامية» للدكتور رشدي عرسان عليان ـ مطبعة دار السلام ـ بغداد، عام ١٩٧٣م.

٦ ـ مقدمة كتاب «عقد الفضولي في الفقه الاسلامي» للدكتور السيد عبد الهادي الحكيم ـ مطبعة الآداب ـ النجف الاشرف، عام ١٩٧٥م.

٧ ـ مقدمة كتاب «الضمان في الفقه الاسلامي» للسيد علي عبد الحكيم الصافي ـ مطبعة الآداب النجف الاشرف ـ عام ١٩٧٧م.

كما نشر العديد من البحوث والمقالات في الصحف والمجلات العراقية والعربية، أمثال: البذرة، النجف، الهاتف، الايمان، البيان، الدليل، الغري، النهج، العرفان، البلد، الحياة، مجلة المجمع العلمي العراقي.

ومؤخراً اصدر الدكتور محمد كاظم مكي كتاباً عن حياة السيد وآثاره ونشاطاته العلمية تحت عنوان «من ثمرات النجف في الفقه والاصول والتاريخ، السيد محمد تقي الحكيم» مطبعة دار الزهراء، بيروت ١٩٩١م.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

هذه بحوث سبق ان ألقيت فصولها على طلبة السنتين الثالثة والرابعة في كلية الفقه في النجف الأشرف، وعاودت النظر في بعضها، ولم أعاوده في البعض الآخر.

ولعل ما فيها من جدة النهج في حصر المسائل الأصولية وتبويبها، وجهد المحاولة في تأسيس أصول للمقارنة الفقهية لم يسبق لي أن اطلعت على معالم محددة لها في تجارب السابقين، ثم المحاولة في ضبط وتطوير أصول للفقه المقارن فيه سعة وشمول نسبيان لمختلف المدارس العلمية بما فيها مدرسة النجف الحديثة، هذه الأمور كفيلة ـ فيما أعتقد ـ ان تشفع لي في الطلب الى اخواني من ذوي الاختصاص في البحوث التشريعية ان يعمدوا ـ مشكورين ـ الى نقد هذه البحوث وتصحيح أخطائها، فعسى ان نبلغ بها جميعاً الى ما يرجى لها من إثمار في تحقيق أهدافها العلمية وعطائها في إبعاد النهج العاطفي في معالجة أهم مسائل الفكر و أكثرها تعلقاً بصميم العقيدة.

والله أسأل ان يوفقنا جميعاً الى ما يحبه ويرضاه وهو ولي التوفيق.

محمد تقي الحكيم

النجف الأشرف

بحوث تمهيدية

أضواء

رأينا أن طبيعة البحث في أصول الفقه المقارن تدعونا الى ان نمهد لها ببحوث تتصل اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بقسم من هذه الأصول وتلقي بعض الأضواء عليها.

وقد اعتاد كثير من الأصوليين ان يبحثوا قسماً منها فيما لابسته من المباحث الأصولية وكأنها من صميمها، مع أن أكثرها من المبادئ، فناسب ذكرها ـ من وجهة منهجية ـ في بحوث التمهيد وإضافة بحوث تقتضيها ضرورة البحث المنهجي وإن لم تتصل مباشرة بهذه الأصول.

بحوث تمهيدية

(١)

الفقه المقارن

* تعريفه
* الفرق بينه وبين تعريف علم الخلاف
* فوائده
* موضوعه
* الفرق بينه وبين علم الفقه
* أصول المقارنة
* الحاجة الى مدخل لدراسة الفقه المقارن

تعريف الفقه المقارن :

يطلق الفقه المقارن ـ أولاً ـ ويراد به : جمع الآراء المختلفة في المسائل الفقهية على صعيد واحد دون اجراء موازنة بينها.

ويطلق ثانياً على : جمع الآراء الفقهية المختلفة وتقييمها والموازنة بينها بالتماس أدلتها وترجيح بعضها على بعض.

وهو بهذا المعنى أقرب الى ما كان يسميه الباحثون من القدامى بعلم الخلاف أو علم الخلافيات ، كما يتضح ذلك من تعريفهم له.

تعريف علم الخلاف :

فقد عرفه تسهيل الوصول الى علم الأصول انه «علم يقتدر به على حفظ الأحكام الفرعية المختلف فيها بين الأئمة ، أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وقوادح الأدلة»[1].

والخلافي كما يقول في المصدر نفسه هو : «اما مجيب يحفظ وضعاً شرعياً أو سائل يهدم ذلك»[2].

وجهات الالتقاء بينهما انما هي في عرض آراء الفقهاء والموازنة بينها وان كانا يفترقان في قربهما من الموضوعية في البحث وبعدهما عنها. فالخلافي كما يوحي به قولهم : «اما مجيب يحفظ وضعاً شرعياً أو سائل يهدم ذلك» يفترض آراء مسبقة يراد له تقريرها وتعزيزها وهدم ما عداها ، فوظيفته وظيفة جدلي لا يهمه الواقع بقدر ما يهمه انتصاره في مقام المجادلة والخصومة ، أو وظيفة محامٍ يضع نفسه طرفاً

---

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية للتفتازاني : ١٢٧ نقلاً عن تسهيل الوصول : ١٠.

(٢) المصدر السابق.

في الدعوى للدفاع عمن يتوكل عنه ولا يهمه بعد ذلك ان يكون موكله قريباً من الواقع أو بعيداً عنه.

بينما يأخذ المقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق وتقييمها، والتماس أقربها للواقع تمهيداً لإصدار حكمه، ولا يهمه ان يلتقي ما ينتهي اليه مع ما لديه من مسبقات فقهية، وربما عمد الى تصحيح آرائه السابقة على ضوء ما ينتهي اليه.

فوائد الفقه المقارن:

ومن هذه المقارنة بينهما تتضح فوائد الفقه المقارن وأهمها:

أ ـ محاولة البلوغ الى واقع الفقه الاسلامي من أيسر طرقه وأسلمها، وهي لا تتضح عادة إلا بعد عرض مختلف وجهات النظر فيها وتقييمها على أساس موضوعي.

ب ـ العمل على تطوير الدراسات الفقهية والأصولية والاستفادة من نتائج التلاقح الفكري في أوسع نطاق لتحقيق هذا الهدف.

ج ـ ثماره في إشاعة الروح الرياضية بين الباحثين ومحاولة القضاء على مختلف النزعات العاطفية وإبعادها عن مجالات البحث العلمي.

د ـ تقريب شقة الخلاف بين المسلمين والحد من تأثير العوامل المفرقة التي كان من أهمها وأقواها جهل علماء بعض المذاهب بأسس وركائز البعض الآخر، مما ترك المجال مفتوحاً أمام تسرب الدعوات المغرضة في تشويه مفاهيم بعضهم والتقوّل عليهم بما لا يؤمنون به.

موضوعه:

ويراد بالموضوع هنا ما يبحث في العلم عن عوارضه على اختلافها من ذاتية وغريبة، وانما وسعنا في تعريف الموضوع ولم نقصره على خصوص عوارضه

الذاتية كما صنع القدماء، ولم نأخذ بوجهة نظر صاحب الكفاية من تعميمه الذاتي الى ما لم تكن فيه واسطة عروضية[١] لعلمنا أن هذا التضييق على التقديرين معاً لا يفي بواقع موضوعات المسائل لأي علم من العلوم ولا يسلم من إشكالات عدم الاطراد والانعكاس.

وموضوعنا في الفقه المقارن ـ وهو الذي يجمع موضوعات مسائله ـ هو: آراء المجتهدين في المسائل الفقهية من حيث تقييمها والموازنة بينها وترجيح بعضها على بعض.

وانما قيدنا الموضوع بآراء المجتهدين لنبعد من طريقنا آراء المقلدة الذين لا يعكسون سوى الصدى لمراجعهم في التقليد. ونقتصر في بحوثنا هذه على ذوي الأصالة في الرأي من المراجع أنفسهم، سواء كانوا أئمة مذاهب أم غيرهم من الأعلام.

ومن تحديدنا لموضوعه يتضح:

الفرق بينه وبين علم الفقه:

فموضوع علم الفقه ـ فيما نرى ـ هو نفس الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية من حيث التماسها من أدلتها، وهذا موضوعه آراء المجتهدين فيها من حيث الموازنة والتقييم. ومن هذا الاختلاف في طبيعة الموضوع نشأ بينهما فارق منهجي، فالفقيه غير ملزم بعرض الآراء الاخرى ومناقشتها، وانما يكتفي بعرض أدلته الخاصة التي التمس منها الحكم، بخلاف المقارن والخلافي فهما ملزمان باستعراض مختلف الآراء والأدلة وإعطاء الرأي فيها. فالفارق بينهما اذن فارق

---

(١) كفاية الأصول: ٣/١ ويريد بالواسطة العروضية الواسطة التي يتقوم بها العرض حقيقة وينسب الى ذي الواسطة تجوزاً، كنسبة البياض الى مجموع الجسم مع تقومه بالواسطة حقيقة وهو السطح. واكثر محمولات مسائل العلوم من هذا القبيل لتقومها بموضوعاتها الخاصة حقيقة، ونسبتها الى القدر الجامع بين الموضوعات نسبة تجوزية.

جذري وإن تشابها في طبيعة البحوث.

أصول المقارنة :

ونريد بها هنا الركائز التي يجب ان يتوفر على إعدادها وتمثلها الباحث المقارن ليصح له اقتحام هذه المجالات والخوض في مختلف مباحثها، وأهمها:

أ ـ الموضوعية :

ونقصد منها هنا ان يكون المقارن مهيأ من وجهة نفسية للتحلل من تأثير رواسبه، والخضوع لما تدعو اليه الحجة عند المقارنة، سواء وافق ما تدعو اليه ما يملكه من مسبقات أم خالفها.

وهذا لا يتأتى عادة للباحثين اذا لم يمروا بدور معاناة طويلة للتجربة في أمثال هذه المجالات، على ان يضع نفسه بعد هذه المعاناة موضع اختبار ليرى مدى قدرته على الانسجام مع واقع هذه التجربة، وذلك بتعريض بعض مسبقاته لنتائج تجربته كأن ينظر مدى استطاعته وقدرته على الايمان بحقيقة كان يؤمن بخلافها لمجرد أن طبيعة البحث العلمي ساقته الى نتائجها، وبخاصة اذا كانت تمس بعض الجوانب العقيدية أو العاطفية من نفسه، ثم ينظر مدى قوته على مواجهة الرأي العام المؤمن بخلافها بإعلان هذه الحقيقة أمامه.

فاذا كان بهذا المستوى من القدرة على التحكم بعواطفه وتغليب جانب العقل عليها كان أهلاً لأن يخوض الحديث في أمثال هذه الميادين.

ب ـ معرفة أسباب الاختلاف بين الفقهاء :

وهي من أهم الأسس التي يجب ان يرتكز عليها المقارن، وربما كانت أهمها على الاطلاق ان لم تكن المقارنة منحصرة في مجالاتها الخاصة، كما سيتضح فيما بعد.

ولقد أُلّفت كتب في تعدادها وشرحها امثال كتاب «أسباب اختلاف الفقهاء» لعلي الخفيف، و«الانصاف» للبطليموسي الأندلسي وغيرهما.

وقد أوجز ابن رشد في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» هذه الأسباب وحصرها في ستة:

«أحدها: تردد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع، أعني بين ان يكون اللفظ عاماً يراد به الخاص، أو خاصاً يراد به العام، أو خاصاً يراد به الخاص، أو يكون له دليل خطاب أو لا يكون.

والثاني: الاشتراك الذي في الألفاظ، وذلك اما في اللفظ المفرد كلفظ القرء الذي يطلق على الاطهار وعلى الحيض، وكذلك لفظ الأمر هل يحمل على الوجوب أو على الندب، ولفظ النهي هل يحمل على التحريم أو الكراهية. واما في اللفظ المركب مثل قوله تعالى: ﴿إلا الذين تابوا﴾(١) فانه يحتمل ان يعود على الفاسق فقط، ويحتمل ان يعود على الفاسق والشاهد فتكون التوبة رافعة للفسق ومجيزة شهادة القاذف.

والثالث: اختلاف الإعراب.

والرابع: تردد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي إما الحذف وإما الزيادة وإما التأخير وإما تردده على الحقيقة أو الاستعارة.

والخامس: إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة، مثل اطلاق الرقبة في العتق تارة وتقييدها بالإيمان تارة.

والسادس: التعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشرع الاحكام بعضها مع بعض، وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال أو في الاقرارات، أو تعارض القياسات أنفسها، أو التعارض الذي يتركب من هذه

---

(١) سورة البقرة: الآية ١٦٠ وسورة آل عمران: الآية ٨٩ وسورة النساء: الآية ١٤٦ وسورة المائدة: ٣٤.

الأصناف الثلاثة ، أعني معارضة القول للفعل أو للاقرار أو للقياس ، ومعارضة الفعل للاقرار أو للقياس ، ومعارضة الاقرار للقياس»[١].

ولكن هذه الأسباب التي اقتبسها غير واحد من الباحثين المتأخرين وركزوا عليها لم تستوف مناشئ الاختلاف من جهة ولم تعرض الى جذورها الأساسية من جهة اخرى ، وكلما عرضته منها أسباب تتصل بالاختلاف في تنقيح الصغريات لحجية الظهور ـ أعني ظهور الكتاب والسنة ـ أو لحجية القياس ، وكأن الكبريات ليس فيها مجال لأخذ ورد ، مع أن الخلاف فيما يتصل بالكبريات مما لا يمكن تجاهله.

فالأنسب ان يستوعب الحديث في الأسباب الى ما يتسع لهما معاً ، وهذا ما يدعونا الى ان نقسمها الى قسمين :

١ ـ الخلاف في الأصول والمباني العامة التي يعتمدونها في استنباطهم ، كالخلاف في حجية أصالة الظهور الكتابي ، أو الاجماع ، أو القياس ، أو الاستصحاب ، أو غيرها من المباني مما يقع موقع الكبرى من قياس الاستنباط.

٢ ـ اختلافهم في مدى انطباق هذه الكبريات على صغرياتها بعد اتفاقهم على الكبرى ، سواء كان منشأ الاختلاف اختلاف في الضوابط التي تعطى لتشخيص الصغريات بوجهة عامة ، أم ادعاء وجود قرائن خاصة لها مدخلية في التشخيص لدى بعض وإنكارها لدى آخرين ، كأن يستفيد أحدهم من آية الوضوء مثلاً ـ بعد اتفاقهم على حجية الكتاب ـ ان التحديد فيها انما هو تحديد لطبيعة الغسل وبيان لكيفيته ، فيفتي تبعاً لذلك بالوضوء المنكوس . بينما يستفيد الآخرون انه تحديد للمغسول وليس فيه أية دلالة على بيان كيفية الغسل ، أي أنه لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة ، فلا بد من التماس بيان الكيفية من الرجوع الى الأدلة

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد : ١ / ٥ ـ ٦.

الاخرى كالوضوءات البيانية وغيرها.

وفي هذا القسم تنتظم جميع تلكم المناشئ التي ذكرها ابن رشد ونظائرها مما لم يتعرض له، كمباحث المفاهيم والمشتقات ومعاني الحروف، وما يشخص صغريات حجية العقل كباب الملازمات العقلية بما فيه من بحوث مقدمة الواجب واجتماع الأمر والنهي والأجزاء واقتضاء الامر بالشيء على النهي عن ضده، وغيرها من المباحث المهمة.

ج ـ ان يكون على درجة من الخبرة بأصول الاحتجاج، ومعرفة مفاهيم الحجج، وأدلتها، ومواقع تقديم بعضها على بعض، ليصح له الخوض في مجالات الموازنة بين الآراء وتقديم أقربها الى الحجية وأقواها دليلاً.

يقول ابن خلدون وهو يتحدث عن (الخلافي) ـ ووظيفته بالطبع وظيفة المقارن من حيث الاساس ـ: «ولا بد لصاحبه ـ يعني علم الخلاف ـ من معرفة القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام كما يحتاج اليها المجتهد، لأن المجتهد يحتاج اليها للاستنباط وصاحب الخلافيات يحتاج اليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من ان يهدمها المخالف بأدلته»[1].

واذا كان الخلافي يحتاج الى الاجتهاد لحفظ مسائله والدفاع عنها فان المقارن اكثر احتياجاً اليها بعد ان وفرنا له صفة القضاء والحكومة بين الآراء، ومن شأن القاضي ان يحيط بحيثيات الحكم والأسس التي يرتكز عليها لدى الموازنة تمهيداً لإصدار حكمه النهائي في الموضوع.

الحاجة الى مدخل لدراسة الفقه المقارن

ومن هنا يتضح مدى احتياجنا ـ متى أردنا لأنفسنا الموضوعية كمقارنين ـ الى

---

(١) المقدمة: ٤٥٧.

مدخل لدراسة الفقه المقارن يتكفل لنا بعرض الأسس التي سوف نرتكز عليها في مقام الموازنة والتقييم ، أي ان نبحث الاصول والمباني العامة التي كان يرتكز عليها المجتهدون في استنباطهم للأحكام على أساس من المقارنة .

والا فان من الظلم ان نفترض لأنفسنا آراء مسبقة فيها ثم نحاول ان نجعلها منطلقاً للمقارنة واصدار الحكم على أساسها ،من دون ان نعمد إلىٰ التعرف على وجهات نظر الآخرين فيها ، وربما كان الحق في جانبهم في الكثير منها .

وفي اعتقادي ان الحديث عن هذه الأسس والمباني ـ كمدخل لدراسة الفقه المقارن ـ ضرورة تقتضيها طبيعة المقارنة ، بل لا تكون المقارنة الا من خلال ما ينتهي اليه المقارن منها .

أما الحديث عن القسم الثاني فلست أرى ضرورة التوسع فيه هنا ـ وان كنا سنشير الى المهم من مباحثه ـ لعدم وجود وحدة قياسية يمكن الرجوع اليها في مختلف المسائل ، وان جعلت لها ضوابط في كثير من كتب الأصول التقليدية ، والسر في ذلك ان أكثرها مما يعود الى تشخيص الظهور للأدلة اللفظية ، وفي أكثرها تتحكم القرائن الخاصة التي لا يمكن ضبطها بقاعدة ، على ان الخلاف فيما جعل لها من الضوابط نادر جداً وهو مما لا يستحق ان يطال فيه الحديث .

وعلى هذا فان مدخل هذه الدراسة سوف يتمحض لدراسة الاصول والمباني العامة ، أو قل ما يصلح ان يقع كبرى لقياس الاستنباط ، مع الإشارة الى قسم من تلك الضوابط التي تصلح ان تكون مرجعاً للمجتهد عند الشك في تشخيص احدى الصغريات وإطالة الكلام في بعضها تبعاً لحدود ما وقع فيها من اختلاف .

بحوث تمهيدية

(٢)

اصول الاحتجاج

* أسس الاحتجاج ومصادره
* تعداد القضايا الأولية والمسلمة
* شكلية الخلاف فيها
* الحجة عند اللغويين
* الحجة عند المناطقة
* الحجة عند الاصوليين
* الحجة الذاتية
* الحجة المجعولة
* العلم مقوم للحجية
* منهجنا في أصول الاحتجاج .

(١)

ذكرنا في التمهيد الاول أن من أصول المقارنة وركائزها الاساسية ان يحيط المقارن بأصول الاحتجاج.

ومن أصول الاحتجاج وأولياته ان يتعرف المقارن أو غيره ـ ممن يريد الموازنة والحكم في أية قضية كانت ـ على القضايا الاولية والقضايا المسلمة لدى كل من يريد الاحتجاج عليهم، ليكون في الانتهاء الى هذه الاوليات أو المسلمات فصلاً في القول وإلزاماً في الحجة، ومع عدم التعرف عليها لا يمكن الفصل في أية مسألة، لإصرار كل من الفريقين على وجهة نظره الخاصة، وكل قضية لا تنتهي الى هذه الاوليات أو المسلمات تبقى معلقة ويتحول الحديث فيها من عالم الموازنة والتقييم الى عالم تأريخ المباني والتعرف على وجهات النظر فحسب، كما هو الشأن في عالم الاستظهارات ودعاوى الانصراف والتبادر المختلف فيها.

وقد يكون من نافلة القول ان نؤكد على أن فقهاء المسلمين وفلاسفتهم على الاطلاق يعتبرون هذه القضايا الاساسية لكل احتجاج من البديهيات أو المسلمات، وهي القضايا التي يتمثل بها:

١ ـ مبدأ العلية والمعلولية، بما فيها من امتناع تقدم المعلول على العلة وتأخرها عنه أو مساواتها له في الرتبة ثم امتناع تخلفه عنها، فحيثما توجد العلة التامة يوجد المعلول حتما.

٢ ـ مبدأ استحالة التناقض اجتماعاً وارتفاعاً مع توفر شرائط الاتحاد

والاختلاف فيه[١].

٣ ـ مبدأ استحالة اجتماع الملكة وعدمها وارتفاعهما مع توفر قابلية المحل.

٤ ـ مبدأ امتناع اجتماع الضدين.

٥ ـ مبدأ استحالة الدور.

٦ ـ مبدأ استحالة الخلف.

٧ ـ مبدأ استحالة التسلسل في العلل والمعلولات.

لذلك لا نرى أية ضرورة للدخول في تفصيل القول في هذه القضايا وما يشبهها، ما دمنا نعتقد أن الجميع يؤمنون بها وربما شاركهم فيها فلاسفة العالم على الاطلاق، وان ظهر من بعضهم خلاف ذلك نتيجة عدم تحديد المصطلحات وتوحيد نقطة النزاع فيها، وإلا فلست أظن أن عاقلاً من العقلاء يؤمن بإمكان اجتماع النقيضين مع توفر شرائط التناقض في الاتحاد والاختلاف، وهؤلاء الذين يدعون الإيمان بإمكان اجتماعهما لا يصورون الاجتماع إلا مع فقد بعض هذه الوحدات، كالقائلين بنسبية الاشياء حيث يفقدون في أمثلتهم اما شرط الزمان أو المكان أو الاضافة، وفي بعض أمثلتهم خلط بين جمع النقيض الى النقيض واجتماع النقيضين، حيث لم يحسنوا التفرقة بينهما[٢] كما لم يحسنوا التفرقة بين الضد والنقيض.

واذن يكون النزاع بينهم وبين غيرهم حول هذه النقطة بالذات نزاعاً شكلياً لا

---

(١) يشترط الفلاسفة في امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين اجتماع وحدات عشر هي: الموضوع، المحمول، الزمان، المكان، الرتبة، الشرط، الاضافة، الجزء والكل، القوة والفعل، الحمل. كما اشترطوا ضرورة الاختلاف في ثلاثة هي: الكم، والكيف، والجهة، ومع تخلف احدى هذه الوحدات أو عدم توفر الاختلاف في واحدة من هذه الثلاث لا يمنع العقل من امكان الاجتماع أو الارتفاع.

(٢) اقرأ ما كتبه الماركسيون حول صراع المتناقضات وما كتبه النسبيون حول امكان اجتماع النقيضين على أساس من نظريتهم النسبية، مع ان صدق النظرية النسبية لا يبطل استحالة اجتماع النقيضين لفقد شرط الاضافة فيها كما هو واضح.

يعتمد على وحدة يحوم من حولها الطرفان.

على أن الذي يهمنا هنا هو إيمان الاطراف المتنازعة في المسائل الفقهية بهذه القضايا، وهذا ما لا موضع لخلاف فيه كما يتضح من عرض كلماتهم الآتية في مختلف ما نطرقه من مواضيع، حتى أن الغزالي ـ وهو ممن عرف بإنكار السببية الطبيعية في الفلسفة ـ لم يعمم إنكارها الى الفقه وأصوله، وانما بنى عليها كثيراً من المسائل المهمة في القياس وغيره. وسنرى بعد حين مدى إيمانه بذلك.

واذا صح هذا عدنا الى تحديد مفهوم كلمة الحجة لنجعل منها منطلقنا الى تمييز ما يصلح للاحتجاج به من الاصول والمباني العامة من غيره، محاولين ان نلتمس مختلف وجهات النظر في ذلك على اساس من التقييم والموازنة.

(٢)

تعريف الحجة

والذي يبدو من تتبع موارد استعمال هذه الكلمة لدى الاصوليين وغيرهم ان لهم فيها اصطلاحات متعددة تختلف باختلاف زاوية المصطلح، فاللغويون يطلقونها على كل ما يصح الاحتجاج به، أفاد علماً بمدلوله أم لم يفد، شريطة ان يكون مسلماً لدى المحتج عليه ليكون ملزماً به. يقول الازهري: «الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة»[١] ولا يتم الظفر ـ بالطبع ـ الا مع اعتراف الخصم والتزامه بما قامت عليه، وانما سميت ـ فيما يقول الازهري ـ: «حجة لانها تحج اي تقصد، لأن القصد لها وإليها»[٢]. والمرء عادة لا يقصد الى الشيء الا اذا

(١) لسان العرب مادة «حجج».
(٢) لسان العرب مادة «حجج».

وجد فيه ضالته ، والضالة التي ينشدها العقلاء من وراء قصدهم الى الحجة الشرعية عادة هو التماس المعذرية أو المنجزية ، وهما من اللوازم العقلية التي لا تنفك عن مفهوم الحجة بحال ، كما ان من لوازمها صحة نسبة مدلول ما يحتج به الى من يحتج عليه بعد فرض التزامه به.

ولتحديد المراد من هذه اللوازم نخصها بشيء من الحديث.

أ ـ المعذرية :

تطلق المعذرية هنا ويراد بها حكم العقل بلزوم قبول اعتذار الانسان اذا عمل على وفق الحجة الملزمة وأخطأ الواقع ، وليس للآمر معاقبته على ذلك ما دام قد اعتمد على ما أقامه له من الطرق وألزمه بالسير على وفقها ، أو كان ملزماً بحكم العقل بالسير عليها ، كما هو الشأن في الحجج الذاتية. فالمشرع الذي يجعل الطريق الى قوانينه (جريدة الدولة الرسمية) مثلاً لا يسوغ له ان يعاقب مواطنيه اذا اعتمدوا عليها في سلوكهم وتبين فيها الخطأ في النقل بسبب من الطباعة أو غيرها ، ولو قدر له ان يعاقب لكان عرضة لكثير من اللوم والتقريع من قبل العقل ، ولكان أيسر ما يقال له : كيف تعاقبه على السير على وفق ما ألزمته بالسير عليه ؟ أليس هذا هو الظلم بعينه ؟!

ب ـ المنجزية :

ويريدون بها اعتبار ما تقوم عليه الحجة من الامور الموصلة الى واقع ما تقوم عليه ، بحيث يسوغ للمشرع ان يعاقب اذا قدر لها اصابة الواقع مع تخلف المكلف عنها ، فليس للمواطن مثلاً اذا بلغ ـ بواسطة الجريدة الرسمية ـ بنفاذ قانون ما ان يتخلف عن امتثاله بدعوى عدم حصول العلم بمدلوله لاحتمال الخطأ أو الاشتباه في الطريق ، ومن حق الدولة ان تعاقب وتعتبر عدم الاخذ بما في الجريدة تمرداً

وعصياناً ، ولا يجديه اعتذاره بان هذه الطريق لم تفدني العلم ، ما دام عالماً بجعلها طريقاً من قبل دولته أو مشرعه ، ومن هنا صح احتجاج المولى عليه وإلزامه بنتائج تمرده.

ج ـ صحة الاخبار بمدلول الحجة :

ويتفرع على هذا صحة الاخبار عن مؤدى ما قامت عليه الحجة ونسبته لمن صدرت عنه ، لأن صحة الاخبار وليدة اعتبار الطريق موصلةً الى مؤداها. فالمسلم مثلاً من حقه ان ينسب الى الاسلام تبنيه وجوب الوضوء على الكيفية الفلانية ، وحجته في ذلك ظواهر القرآن بعد قيام الدليل القطعي على حجية الظواهر وان لم تفد قطعاً بمدلولها. والحجة بهذا المعنى شاملة للعلم ولكل ما ينهى اليه من حيث صحة الاحتجاج وإثبات لوازمه ، سواء كان أمارة أم أصلاً ، كما سيتضح ذلك فيما بعد.

الحجة عند المناطقة

ولكن الحجة عند علماء الميزان لا يراد بها ذلك على اطلاقه ، بل يريدون منها «الوسط الذي به يحتج لثبوت الأكبر للأصغر من نحو علقة وربط ثبوتي بنحو العلية والمعلولية أو التلازم»[١].

وربما أطلقت على مجموع قضايا القياس مقدمات ونتيجة ، وهي هنا ـ بهذا المعنى الذي تبناه علماء الميزان ـ لا يصح اطلاقها على القطع ، لأن القطع معلول لها وناشئ عنها ، فهو متأخر عنها رتبة ، ولا يسوغ أخذ المتأخر في المتقدم للزوم الخلف أو الدور.

والقياس الذي يؤخذ في كبراه القطع الطريقي لا يمكن أن يكون منتجاً دائماً

---

(١) نهاية الافكار : ٣/٢٠ تقريرات آغا ضياء العراقي.

لكذب هذه الكبرى بداهة ، فقولنا : هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية خمر يجب الاجتناب عنه فمعلوم الخمرية يجب الاجتناب عنه قياس غير منتج لأن قولنا : وكل معلوم الخمرية خمر كاذبة «اذ معلوم الخمرية يمكن ان يكون خمراً ويمكن ان لا يكون، ووجوب الاجتناب لم يترتب على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي ، لأن الكلام في القطع الطريقي ، فلا يكون هناك علقة ثبوتية بين العلم وبين الأكبر ، لا علقة التلازم ولا علقة العلية والمعلولية ، وما لم يكن علقة لا يصح جعله وسطاً فلا يكون حجة باصطلاح المنطقي»[١].

الحجة عند الأصوليين

أما الأصوليون فان لهم اصطلاحهم الخاص فيها ، فهم يطلقونها على خصوص «الأدلة الشرعية من الطرق والأمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي ، من دون ان يكون بينها وبين المتعلقات علقة ثبوتية بوجه من الوجوه»[٢].

ومن الواضح عدم الارتباط الواقعي بين نفس الامارة وما تقوم عليه ، سواء كان موضوعاً خارجياً ام حكماً شرعياً. أما الموضوع الخارجي فواضح جداً لبداهة عدم الارتباط بين الظن بخمرية شيء وبين الخمر الواقعي ، لا على نحو العلية والمعلولية ولا على نحو التلازم ، لأن الظن بخمرية ماء مثلاً لا يكون علة في تحويل ذلك الماء الى خمر واقعي ، كما أنه لا تلازم واقعاً بين هذا الظن وثبوت مؤداه.

واما في الاحكام فأمرها أوضح ، لأن الأحكام انما ترد على موضوعاتها الواقعية لا على ما قام عليه الظن ، إلا على قسم من مباني القائلين بالتصويب.

---

(١) فوائد الاصول : ٣/٤.

(٢) المصدر السابق.

وسيأتي الكلام فيها في موضعه، والظن لا يزيد على كونه واسطة في اثبات متعلقه لا ثبوته.

والظاهر ان منشأ اطلاق كلمة الحجة على القياس عند المناطقة وعلى الطرق الشرعية والأمارات عند الأصوليين هو كونهما من صغريات ما يصح الاحتجاج به عقلاً، وقد ضيقوها تبعاً لحاجتهم في الاصطلاح. فالحجية اللغوية اذن أوسع نطاقاً منها عند المناطقة والأصوليين لصدقها ـ بحكم ما يتبادر منها على كل ما يصح الاحتجاج به علماً كان أو أمارة أو أصلاً ـ شريطة ان تتوفر فيه جنبة اعتراف الشارع به وتبنيه من قبله، باعتباره مشرعاً أو سيداً للعقلاء.

وإننا إذ نستعمل كلمة الحجة فيما يأتي من بحوث فإنما نريد بها معناها اللغوي بما له من السعة، لأنه هو الذي يتصل بصميم بحوثنا القادمة ما لم ننص على تقييدها بأحد المصطلحات. وبهذا ستكون كلمة الحجة شاملة للعلم والأمارة وغيرهما مما يصح الاحتجاج به.

(٣)

وإطلاق كلمة الحجة على العلم يختلف عن اطلاقها على الأمارة، لأن اطلاقها على الاول لا يحتاج الى توسط شيء واطلاقها على الثاني يحتاج الى توسط جعل من شارع أو عقل، وبهذا صحّ تقسيمها الى قسمين: ذاتية، ومجعولة.

أ ـ الحجة الذاتية:

وهي التي لا تحتاج الى جعل جاعل وتختص بخصوص (القطع) لأنها من اللوازم العقلية له التي يستحيل تخلفها عنه. وتتضح هذه الملازمة اذا علمنا أن (القطع) ليس هو إلا كشفاً للواقع وطريقاً له، وطريقيته من لوازمه الذاتية بل هو

في رأي بعض أساتذتنا عين الطريق، لأن القطع لديه ليس هو إلا انكشافاً ورؤية للمقطوع «ومن الواضح ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري والماهية هي هي بنفسها فلا معنى لتوهم جعل الطريقية»[١] لها.

واذا ثبت أن العلم عين الطريق أو أن الطريقية من لوازمه الذاتية على الأقل كان ثبوت الحجية له من اللوازم العقلية القهرية، وليس وراء الرؤية الكاملة للشيء ما يلزم بصحة الاحتجاج بما كشفت عنه.

ومن هنا ندرك سر التزامهم بعدم امكان تصرف الشارع في طريقية العلم أو في حجيته، لأن الشارع انما يملك التصرف في خصوص مخلوقاته ومجعولاته كمشرع ولا يملك أكثر من ذلك، وهما بعد اتضاح كون أحدهما ذاتياً والآخر من اللوازم العقلية القهرية ليسا من مجعولاته كمشرع وإن دخلا تحت قبضته كخالق ومكون، بمعنى أنه قادر على إعمال إرادته التكوينية في إزالة القطع عن القاطع فتزول معه طريقيته وحجيته من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

أما مع وجود القطع وقيامه في نفس القاطع فرفع طريقيته أو رفع حجيته مما ينهي به الى الخلف، لبداهة أن رفع الذاتيات أو رفع لوازمها العقلية يستلزم رفع نفس الشيء وهو ينافي فرض بقائه من وجهة تكوينية، فالزوجية لما كانت من لوازم العدد المزدوج كالأربعة استحال نفيها عن الاربعة تشريعاً، واذا استحال النفي التشريعي استحال الإثبات كذلك لانتهائه الى تحصيل الحاصل، وهو بديهي الاستحالة.

على ان مثل هذا التصرف الشرعي لو فرض امكانه من تلكم الجهة لثبتت الاستحالة له من جهات أخرى واهمها:

١ ـ لزوم التناقض إما واقعاً واما بنظر القاطع، لأن التصرف الشرعي بطريقية

(١) دراسات الاستاذ آية الله الخوئي ﷺ: ٥.

القطع ينهي الى ان يكون ما قطع به من الوجوب مثلاً غير واجب عليه ، ومعنى ذلك اجتماع الوجوب وعدمه ان صادف قطعه الواقع ، وان لم يصادفه لزم اجتماعهما في نظره لقطعه بوجود الوجوب واقعاً وعدم وجوده ، واجتماع القطعين بالنفي والاثبات بالنسبة لشيء واحد محال.

٢ ـ على ان اثبات حجية مثل هذا التصرف بالطريقية أو الحجية ـ لو أمكن ـ فهو مما يحتاج الى دليل ، فان كان غير القطع احتجنا الى دليل على حجيته أيضاً ، والدليل الثالث على الحجية ان كان غير قطعي احتجنا الى دليل ، وهكذا الى ما لا نهاية له . يقول شيخنا النائيني : «طريقية كل شيء لابد وان تنتهي الى العلم ، وطريقية العلم لابد وان تكون ذاتية له لأن كل ما بالغير لابد وان ينتهي الى ما بالذات وإلا لزم التسلسل»[1] ومن هنا كان علينا ان نفترض وحدة ينتهي عندها التماس الحجج المجعولة لنقطع السلسلة عن الاستمرار ، وتكون هذه الوحدة مصدراً لجميع الحجج ، وليست هذه الوحدة بالبداهة غير العلم ، فالعلم اذن هو مصدر الحجج واليه تنتهي ، وكلما لا ينتهي اليه لا يصح الاحتجاج به ولا يكون قاطعاً للعذر.

وما دام العلم ذاتياً في طريقيته وعقلياً في حجيته والشارع ليس له التصرف فيه رفعاً أو وضعاً فانه ليس له التصرف أيضاً بشيء من أسبابه ، فليس له ان يقول : ان القطع حجة اذا جاء من السبب الفلاني ، وليس بحجة اذا جاء من سبب غيره ، كما نسب الى الأخباريين ذلك ، حيث منعوا حجية القطع اذا كانت أسبابه عقلية لانتهاء مثل هذا التصرف الى التصرف في نفس القطع من حيث طريقيته أو حجيته ، وقد قلنا ان هذا التصرف غير ممكن عقلاً للأسباب السابقة.

وكما استحال تصرف الشارع بالنسبة الى الأسباب استحال تصرفه بالنسبة

---

(١) فوائد الاصول : ٣/٣.

الى الاشخاص ـ كأن يقول : ان قطع القطاع ليس بحجة ـ أو بالنسبة الى الازمان أو المتعلقات ، كما نسب ذلك الى البعض لانتهاء كل ذلك الى التصرف بنفس القطع وهو مستحيل كما مر.

ب ـ الحجة المجعولة :

وهي التي لا تنهض بنفسها في مقام الاحتجاج ، بل تحتاج الى من يسندها من شارع أو عقل.

وهي انما تتعلق فيما عدا العلم من الأمارات والاصول احرازية أو غير احرازية ، أي فيما ثبتت له الطريقية الناقصة التي لا تكشف عن الواقع الا في حدودٍ مّا ، أو لم تثبت له لعدم كشفه عنه.

وانما احتجنا الى من يسندها من شارع أو عقل لعدم توفر الطريقية الذاتية لها ، لنقصان في كشفها اذا كانت امارة أو اصلاً إحرازياً على قول ، أو لعدم توفر الطريقية لها اذا كانت اصلاً غير احرازي.

ومتى انعدمت الطريقية الذاتية انعدم لازمها العقلي وهو صحة الاحتجاج بمضمونها بما له من المعذرية والمنجزية وغيرهما من اللوازم ، ولإثبات تمامية الكشف للأمارة لابد ان نحتاج الى من يتبنى تتميم كشفها من شارع أو عقل ، أي نحتاج الى القطع بإمضاء الشارع لها اذا كان تتميمها قائماً لدى العرف أو جعلها من قبله ابتداء ، بناء على ما هو الصحيح من امكان جعل الطريقية للطرق والأمارات ، أو نحتاج الى من يجعل الحجية لها بناء على القول الآخر. أما الأصول فاحتياجها الى سند قطعي يصحح الاحتجاج بها من أوضح الأمور ما دامت لا تملك شيئاً من الكشف عن الواقع ، نعم ما كان فيها شيء من الكشف كالاستصحاب وقاعدة الفراغ فحسابه لدى البعض ملحق بالأمارة.

ووجه الحاجة الى القطع بوجود من يسندها طريقية أو حجية هو قطع سلسلة

العلل لما سبق ان قلنا: ان كل ما كانت حجيته بالغير لابد وان ينتهي الى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل.

ومع كون الأمارات أو الأصول لا تملك الحجية الذاتية بداهة، فهي محتاجة الى الانتهاء الى ما يملكها، وليس هناك غير القطع بجعل الحجية لها من قبل من بيده أمر وضعها ورفعها.

ولذلك اعتبرنا ان كل حجة لا تنتهي الى القطع لا تصلح للاحتجاج بها، وتسميتها حجة من باب التسامح في التعبير.

وأظننا ـ بهذا المقدار من العرض ـ لا نحتاج بعد الى التماس أدلة على نفي الحجية عن كل ما هو غير قطعي بأمثال قوله تعالى: ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿ **ان الظن لا يغني من الحق شيئاً** ﴾[2]. وقوله عز وجل: ﴿ **آلله أذن لكم أم على الله تفترون** ﴾[3]. وأمثالها من الآيات المرشدة الى ذلك الحكم العقلي والمؤكدة له.

والذي يبدو لي أن المسألة ـ بهذه الحدود ـ موضع اتفاق بين العقلاء، فضلاً عن المسلمين، وان لم تصرح به جميع كلماتهم، ودليل اتفاقهم أنهم عندما يريدون ان يؤصلوا أصلاً أو يكتشفوا قاعدة لا يكتفون بالعمل بمقتضى مؤداها، بل يلتمسون لها قبل ذلك سنداً قطعياً من شرع أو عقل تحقيقاً للجزم بالمعذرية والمنجزية.

وربما تناقشوا في إفادة الدليل للمؤدّى، وناقشوا بثبوت الجعل الشرعي له، وقالوا: ان الدليل لا يفيد القطع بذلك، مما يكشف عن أن القطع هو أساس جميع الحجج عندهم، يقول الشاطبي ـ وهو يتحدث عن بعض الأدلة غير العلمية ـ: «ان المعنى المناسب الذي يربط به الحكم الشرعي اذا شهد الشرع في قبوله لا

---

(١) سورة الاسراء: الآية ٣٦.

(٢) سورة يونس: الآية ٣٥.

(٣) سورة يونس: الآية ٥٩.

خلاف في صحته وإعماله ، وإن شهد الشرع بردّه كان لا سبيل الى قبوله ، ويكون الحكم الذي يربط به ويقوم عليه لا سبيل الى قبوله »[١]. ويقول الخضري من المتأخرين: «أما الأصولية ككون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة، فهذه مسائل أدلّتها قطعية»[٢]؛ وقال غيرهما نظير هذا القول مما يكاد يكون صريحاً بعدم أخذهم بالدليل ما لم تلتمس له الحجية من الشارع أو العقل الموجبة للقطع بلزوم اتباعها، وسيأتي ما يؤيد ذلك عندما نعرض أدلتهم على الأمارات والأصول ومناقشاتهم لهذه الأدلة.

نعم هناك ما يشعر بخلاف ذلك من كلماتهم ، وبخاصة ما ورد منها في تعريف الاجتهاد، أمثال تعريف الآمدي له : «باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»[٣].

واستدراكهم على من أخذ العلم بالأحكام في تعريفه بأن أكثر الأحكام مما قام عليها دليل ظني ، وأن بعض مقدمات القياس المنطقي اذا كانت ظنية كانت النتيجة تبعاً لذلك ظنية، لأن النتائج تتبع أخس المقدمات ، الى أمثال ذلك من المناقشات.

وأظن أن هذه المناقشات لا تنافي ما استظهرناه من إطباقهم على اعتبار القطع في كل حجة ، والخلاف بينهم هنا أقرب الى الخلاف الشكلي.

فالقائلون باعتبار العلم بالأحكام في تعريف الاجتهاد لا يريدون به العلم بالأحكام الواقعية، وانما يريدون به العلم بالحكم الفعلي وهو أعم من كونه واقعياً أو ظاهرياً.

والقائلون باعتبار الظن لا يريدون به الظن بالحكم الفعلي، وإنما أرادوا به الظن

---

(١) الاسلام ومشكلاتنا المعاصرة : ٢٦ نقلاً عنه .
(٢) أصول الفقه : ٣٦٦.
(٣) الأحكام : ١٣٩/٣ .

بالحكم الواقعي مع قيام الدليل القطعي على اعتباره.

وعلى هذا فالقطع في الحجية لا ينافي الظنّ بالحكم الواقعي، ولا شك بأن الشارع بعد تبنيه لحجية خبر الواحد مثلاً، وقيام الدليل القطعي عليه، فانه ينجز ما قام عليه من الاحكام عند من قام لديه، ويلتمس المعذرية له لو خالف الحكم الواقعي باتباعه له.

ومن هنا يتّضح معنى قولهم: إن العلم مقوم للحجية وان الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، لأن الشاك في الحجية قاطع بعدم المعذّرية والمؤمّنية لو سلك هذه الطريق المشكوكة، وكانت لله عليه الحجة البالغة لو ساءله: على أي شيء ارتكزت في سلوكك هذا وخالفت واقع ما أُمرت به؟ وكيف نسبت اليّ مع عدم تأكدك مضمون ما شككت بحجيته؟ ﴿ **آلله أذن لكم أم على الله تفترون** ﴾[1].

(٤)

وبهذا فقد تحدد موقفنا مما سنعرضه من المباني العامة والقواعد الأصولية، أو ما سنعرضه من المسائل الفقهية في هذا المدخل وغيره من كتبنا اللاحقة إن شاء الله تعالى.

فالقطع بالحجية اذن هو أساس جميع الأدلة، وعلى ركائزه تقوم دعائم الموازنة والتقييم وإصدار الحكم، فكل دليل أنهى الى القطع بمؤدّاه، أو قام دليل قطعي على جعل الطريقية أو جعل الحجية له فهو الملزم للجميع، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس بدليل.

ولا يكون القطع ملزماً للجميع حتى ينتهي الحديث فيه الى إحدى تلك

---

(١) سورة يونس: الآية ٥٩.

القضايا الأولية أو المسلّمة لدى الطرفين.

والبراعة في الاحتجاج والإلزام انما تكون بمقدار ما يملك صاحبها من إيصال الى هذه القضايا وإنهاء اليها.

ومع عدم الانتهاء الى ملزم منها فإن المسألة تتحول الى مسألة مبنائية لا مجال فيها لفصل أو تقييم، ويترك لكل من الطرفين حق اختياره لما يشاء، وبخاصة اذا ادعى لنفسه القطع، وهو حجة لا تتجاوز نفس القاطع ومن كان ملزماً بالرجوع اليه.

وعلى هذا الضوء، نرجو ان نوفق الى بحث وتحديد مسائل أصول الفقه المقارن الذي عقد هذا المدخل لدراستها دراسة مفصلة، فنعرض الى أصل أصل، ونستعرض آراء الأعلام فيه على اختلاف وجهات نظرهم، ثم نحاول تقييمها على أساس ما قدمناه من أصول الموازنة والتقييم، ومن الله تعالى نستمد العون والتوفيق.

بحوث تمهيدية

(٣)

اصول الفقه المقارن

* تعريفه
* الفروق بينه وبين القواعد الفقهية
* الفروق بينه وبين أصول الفقه
* موضوعه
* الغاية منه
* الفارق بينه وبين أصول القانون

(١)

وقبل ان نبدأ هذه الدراسة، فإن علينا ان نحدد مدلول مفردات هذا التركيب الاضافي (اصول، الفقه، المقارن) ليسهل الانطلاق من هذا التحديد الى التماس تعريفه تعريفاً مستوفياً للشرائط المنطقية من حيث الاطراد والانعكاس.

فماذا يراد بهذه الكلمات؟

١ ـ كلمة الاصول:

وهي جمع، مفردها أصل، ومعناها اللغوي: ما يرتكز عليه الشيء ويبنىٰ.

وفي المصطلحات الفقهية والأصولية ذكروا لها معاني وصل بها بعضهم الى خمسة:

١ ـ ما يقابل الفرع؛ فيقال مثلاً في باب القياس: الخمر أصل النبيذ، أي ان حكم النبيذ مستفاد من حكم الخمر.

٢ ـ ما يدل على الرجحان؛ فيقال: الحقيقة أصل المجاز، أي اذا تردد الأمر بين حمل كلام على الحقيقة وحمله على المجاز، كان الحمل على الحقيقة أرجح.

٣ ـ الدليل؛ أي الكاشف عن الشيء والمرشد له.

٤ ـ القاعدة؛ أي الركيزة التي يرتكز عليها الشيء كقوله ﷺ: «بني الاسلام على خمسة أصول»[1] أي على خمس قواعد.

٥ ـ ما يجعل لتشخيص بعض الأحكام الظاهرية او الوظيفة كالاستصحاب أو

---

(١) لم نعثر علىٰ حديث بهذا اللفظ راجع الاصول من الكافي: ٢ / ١٨، الحديث رقم ٥. وفيه «خمسة أشياء» وصحيح مسلم: كتاب الايمان، الحديث رقم ١٩، من دون كلمة «اصول».

أصل البراءة.

ولصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود[١] رأي وهو أنها لم تستعمل هنا إلا «بمعناها اللغوي الحقيقي دون نقله الى استعمال آخر، إذ مخالفة الأصل لا يصار اليه إلا عند الضرورة، ولا ضرورة هنا لان المعنى مستقيم، واللفظ في الحقيقة وإن كان يشمل البناء الحسي والعقلي، إلا أن إضافة الاصل للفقه الذي هو عقلي صرفته عن الابتناء الحسي، وقصرته على البناء العقلي»[٢].

وما يراه صدر الشريعة لا يخلو عن وجه، والظاهر أن هذه المعاني وإن تعددت في بدو النظر في اصطلاح الفقهاء، إلا أن رجوعها الى المعنى اللغوي غير بعيد، ومنشأ التعدد في ألسنتهم اختلاط المفهوم بالمصداق على الكثير، مما حملهم على دعوى الاشتراك اللفظي بينها.

واذا كان ولا بد من دعوى التعدد في مفهومها، فالذي نراه أعلق بالمفهوم الذي نريد تحديده للعنوان هو كلمة القواعد، كما سنشير الى وجه ذلك فيما بعد.

٢ ـ كلمة الفقه:

ولكلمة الفقه أيضاً مدلولان: لغوي واصطلاحي. فمدلولها اللغوي الفهم والفطنة، ولها في الاصطلاح عدة تعاريف رأينا الانسب منها بعد تكميل بعضها ببعض فيما يتصل بعنواننا هي: مجموع الاحكام الشرعية الفرعية الكلية او الوظائف المجعولة من قبل الشارع، أو العقل عند عدمها. و اذا ضممنا هذين المعنيين الى ما سبق أن حددناه من كلمة المقارن، اتضح لنا ما نريد من التعريف لعنوان كتابنا هذا.

---

(١) راجع: أعلام الزركلي: ٤: ١٩٧.

(٢) مباحثات الحكم عند الأصوليين: ٩.

تعريف أصول الفقه المقارن:

هو: القواعد التي يرتكز عليها قياس استنباط الفقهاء للأحكام الشرعية الفرعية الكلية، او الوظائف المجعولة من قبل الشارع او العقل عند اليأس من تحصيلها من حيث الموازنة والتقييم.

وبالطبع، لا نريد بالقواعد هنا غير الكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها لأنتجت ذلك الحكم او الوظيفة، لأن الكبرى هي التي تصلح ان تكون قاعدة لقياس الاستنباط، وعليها تبنى نتائجه.

وبهذا ندرك أن تعريف شيخنا النائيني للمسائل الأصولية بأنها «عبارة عن الكبريات التي تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية»[1] من أسدّ التعريفات، لولا احتياجه الى كلمة «الفرعية الكلية» إخراجاً للكبريات التي لا تنتج إلا أحكاماً جزئية كبعض القواعد الفقهية وضميمة الوظائف اليه، ليستوعب التعريف مختلف المسائل المعروضة لدى الفقهاء، وستأتي التفرقة بين الحكم والوظيفة في تمهيدنا اللاحق.

وتلاؤم هذا التعريف مع ما يتبادر من كلمة أصل بمفهومها اللغوي من أوضح الأمور.

فأصول الفقه اذن: أسسه التي يرتكز عليها وتبنى عليها مسائله على اختلافها.

إطلاق كلمة الأدلة والحجج عليها:

وربما أطلق على هذه القواعد كلمة أدلة باعتبار ما يلزم أقيستها من الدلالة على الأحكام او الوظائف ـ بحكم كونها واسطة في الإثبات ـ كما يطلق عليها كلمة حجج باعتبار صحة الاحتجاج بها بعد توفر شرائط الحجية لها، وإطلاق هذه الكلمات عليها بما لها من حدود لا تخلو من تجوّز.

---

(١) فوائد الأصول: ٤ / ١٠٧.

ما يقع موقع الصغرى ليس من الأصول:

واذا صح ما ذكر من أن ما يصلح ان يسمى (أصلاً) للفقه هو خصوص الكبرى المنتجة لأنها هي التي تصلح للارتكاز عليها كقاعدة لبناء الاستنباط، اتضح السر في عدم تعميمنا في التعريف الى ما يشمل الصغريات، سواء ما وقع منها في مجالات استكشاف المراد من النص كمباحث الألفاظ أم غيرها كمباحث الملازمات العقلية، لوضوح كونها ليست من الأصول التي يرتكز عليها البناء، وان توقف عليها انتاج القياس واعطاؤها الثمرة العملية.

وأظن أن الأعلام الذين وسعوا في التعريف الى ما يشملها فأبدلوا كلمة الكبريات بكلمة (ما يقع في طرق الاستنباط) او ما يشبهها، كان همهم في الدرجة الاولى وضع تعريف لما اعتادوا تسميته بالاصول، فوقعوا في مفارقات عدم انعكاس تعريفهم لوقوع كثير مما اتفقوا على تسميته بالمبادئ في صميم علم الأصول، لاشتراكها في الكثير من الأحيان في تنقيح الصغريات لقياس الاستنباط كعلوم اللغة والنحو والبلاغة، بالاضافة الى خروجهم على ما توحي به هذه الكلمة من دلالة.

والحق الذي نعتقده ان بحث ما يتصل بمباحث الألفاظ وغيرها مما يلابس قياس الاستنباط مما اعتادوا بحثه في علم الأصول وان كان على درجة من الضرورة، لإغفال بحثه على هذا المستوى في مظانه من الكتب الأخرى، إلا ان تسميته بالأصول لا يتضح لها وجه.

فالأنسب اعتبارها من المبادئ وبحثها على هذا الأساس، مع تقليص بحثها الى ما تمس الحاجة اليه من حيث تشخيص دلالاتها اللغوية، واقصاء كل ما لا يمت الى واقعها اللغوي من البحوث الفلسفية وغيرها.

(٢)

الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية:

والذي أخاله ان تقييدنا للحكم الشرعي بكلمة (كلي) في التعريف السابق سهّل علينا الانطلاق الى التمييز بين القواعد الفقهية والأصولية.

وهذه المسألة ـ أعني التفرقة بينهما ـ من أعقد ما بحث في مجالها، ولم تفصح فيها كثير من كلماتهم وان حامت حول ما نريد بيانه أكثرها ـ فيما نعتقد ـ وأهم ما ينبغي التنبيه عليه من الفروق ثلاثة وهي:

أ ـ كون القاعدة الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً او وظيفة كذلك، بخلاف القاعدة الفقهية، فان انتاجها منحصر على الدوام في الأحكام والوظائف الجزئية التي تتصل اتصالاً مباشراً بعمل العامل.

ب ـ إن القاعدة الأصولية لا يتوقف استنتاجها والتعرف عليها على قاعدة فقهية، بخلاف العكس، لان القواعد الفقهية جميعاً انما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلا قاعدة أصولية.

ج ـ ان القاعدة الاصولية لا تتصل بعمل العامي مباشرة ولا يهمه معرفتها، لأن إعمالها ليس من وظائفه وانما هو من وظائف مجتهده، ولذلك لا نجد أي معنى لإلقائها اليه في مجالات الفتوى، بخلاف القاعدة الفقهية فإنها هي التي تتصل به اتصالاً مباشراً وهي التي تشخص له وظيفته، فهو ملزم بالتعرف عليها لاستنباط حكمه منها بعد أخذها من مجتهده.

ولعل هذا هو مراد شيخنا النائيني، وان لم توضحه بعض تقريرات بحثه، فلا يرد على تفرقته هذه ما ذكر «من أن بعض القواعد الفقهية لا يمكن القاؤها الى العامي ولا يستطيع معرفتها فضلاً عن تطبيقها، وذلك كقاعدة ما لا يضمن، او

التسامح في أدلة السنن، أو قاعدة لا ضرر ولا حرج، بداهة ان المكلف عاجز عن تطبيق هذه القواعد على مواردها»[١].

لأن عجز العامي عن معرفة هذه القواعد بنفسه لا يرفع عنه مسؤولية فهمها والاستعانة بمن يوضحها له لتعلقها بصميم عمله، وليس من وظيفة المجتهد ان يعدد جميع مصاديق هذه القواعد ليمهد للعامي جهة الانتفاع بها فيما لو ابتلي ببعضها، وإلا لضاق به نطاق الزمان عن استيعابها جميعاً، على أنا نشك ان العامي ـ وبخاصة من قارب درجة الاجتهاد ولم يجتهد بعد ـ عاجز عن تطبيقها متى حددت له جهتها الفقهية وأبرزت له معالمها، وترك له أمر التماس موضوعاتها وتطبيقها على نفسه.

ولعل أهم ما يمكن أن تؤخذ به التفرقة الأولى ـ وهي العمدة في الفروق ـ ما شوهد من انتاج بعضها للنتائج الفقهية والأصولية معاً، مما يبعث على الحيرة في التماس مقياس موحد للتفرقة بينهما، فقد لوحظ مثلاً على الاستصحاب وأصل الطهارة انهما ينتجان أحياناً الحكم الكلي، واحياناً الأحكام الجزئية، وبمقتضى ذلك لا يمكن عدهما من المسائل الاصولية ولا الفقهية بذلك المقياس، وهذا ما حمل البعض على عدم الاخذ به واللجوء الى التماس مقاييس أخرى.

ولكننا لا نجد في هذه المؤاخذة ما يوجب طرح هذا المقياس، وليس هناك ما يمنع من اشتراك الموضوع الواحد بين علمين وأكثر اذا تعددت فيه الحيثيات بتعدد العلوم.

فالاستصحاب من حيث إنتاجه للحكم الكلي يكون موضوع مسألة أصولية؛ ومن حيث انتاجه للحكم الجزئي يكون موضوع مسألة فقهية، و تعدد الحيثية يعدد الموضوع حتماً. وكذلك القول في أصل الطهارة وغيرها من الموضوعات

---

(١) مصابيح الأصول: ١ / ١٣.

المشتركة بين مسائل الفقه والاصول.

أما لماذا بحثت بعض هذه الموضوعات في الأصول ولم تبحث في الفقه او بالعكس؟ فالذي احتمله أن قدماء الاصوليين ـ وهم الذين برمجوا لنا هذه العلوم ـ لاحظوا الغلبة في نوع انتاج هذه القواعد، فقسموا بحوثها على هذا الاساس، ولهذا السبب بحثوا أصل الطهارة في الفقه لغلبة انتاجه للنتائج الجزئية، وبحثوا الاستصحاب في الاصول لغلبة انتاجه للحكم الكلي.

وربما كان الباعث لبعضهم بالاضافة الى ذلك، ما يرون في بعضها من تمشيها في مختلف أبواب الفقه وعدم اقتصارها على باب دون باب، فآثر لذلك بحثها في الاصول تسهيلاً للباحث وإبعاداً له عن تضييع الوقت في التماسها في مختلف المظان، بخلاف البعض الآخر، فانه يخصّ بعض أبواب الفقه دون بعض كأصل الطهارة، إذ من السهولة واليسر التماسه في بابه الخاص من الفقه.

وهذه وجهات نظر في البرمجة قد توافق عليها أصحابها وقد تختلف معهم، ولكنها على كل حال لا توجب رفع اليد عن المقياس الذي ذكرناه، شريطة ان يتقيد بلحاظ الحيثية في هذه المواضيع المشتركة على نحو ما ذكرناه سابقاً.

(٣)

الفارق بينه وبين أصول الفقه:

هناك فوارق بينه وبين أصول الفقه يتصل بعضها في منهجة البحث، وسيأتي الحديث عنه في موضعه، وبعضها في سعة كل منها وضيقه بالنسبة الى طبيعة ما يبحثه، فاذا كان من مهمة الاصولي ان يلتمس ما يصلح ان يكون كبرى لقياس الاستنباط ثم يلتمس البراهين عليه؛ فان مهمة المقارن في الاصول ان يضم الى

ذلك استعراض آراء الآخرين، ويوازن بينها على أساس من القرب من الأدلة والبعد عنها؛ وما عدا ذلك فطبيعة مسائلها متحدة كما يدل على ذلك تقارب تعريفهما وان اختلفا في الغاية من كل منهما، لأن الغاية من علم الاصول تحصيل القدرة على استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

الغاية من أصول الفقه المقارن:

بينما نرى أن الغاية من أصول الفقه المقارن هي الفصل بين آراء المجتهدين بتقديم أمثلها وأقربها الى الدليلية، وربما كانت رتبة الاصولي المقارن متأخرة عن رتبة الباحث في الأُصول، لان الفصل بين الآراء لا يكون إلا بعد تحصيل القدرة على معرفة الأمثل من الأدلة، وهي لا تكون إلا للمجتهدين عادة في الاصول.

موضوع أصول الفقه المقارن:

هو: كل ما يصلح للدليلية من أدلته، وحصره إنما يكون بالاستقراء والتتبع، ولا معنى لتخصيصه بالأدلة الأربعة لا بما هي أدلة كما ذهب الى ذلك المحقق القمي[1]، ولا بما هي هي كما ذهب اليه صاحب الفصول ليرد عليهما خروج كثير من المباحث الأُصولية، أمثال الاستصحاب والقياس وخبر الواحد، لبداهة أنها ليست من الكتاب او السنة او الاجماع أو دليل العقل، وان كانت أدلة حجيتها مما ترجع اليها.

وهما ـ أعني أصولي الفقه والفقه المقارن ـ متشابهان في تمام مواضيعهما، وإن اختلفا بقيد الحيثية في كل منهما.

والخلاصة: ان في كل منهما مواضع للالتقاء وأخرى للافتراق، فهما يلتقيان في

---

(١) قوانين الاصول: ١ / ٤ مقدمة في تعريف أُصول الفقه وبيان رسمه وموضوعه. (نسخة مصورة منشورات علمية اسلامية).

طبيعة مسائلهما وتشابه موضوعاتهما؛ ويفترقان في الغاية من بحثهما وفي منهج البحث، ثم في سعته في أحدهما وضيقه في الآخر.

(٤)

الفارق بينه وبين أصول القوانين :

ويتضح هذا الفارق ـ الذي رأينا ضرورة بحثه في مثل هذا التمهيد لطبيعة ما بينهما من علائق ـ من تعريفهم لأصول القانون إن صح أن له تعريفاً محدداً. يقول السنهوري : « ليس هناك علم واضح المعالم بيّن الحدود يسمى علم أصول القانون، ولكن توجد دراسات تبحث في القانون وفي نشأته وتطوره وفي طبيعته ومصادره واقسامه »[١].

وفي حدود ما انتهينا اليه من تحديد لكلمة أصل، فان الذي يصلح ان يكون أصلاً للقانون مما يتصل بهذه الدراسات هو خصوص مصادر القانون، أما البحث عن القانون وطبيعته وأقسامه ونشأته وتطوره فهو خارج عن صميم الأصول وملحق بمباديه ومداخله، لبداهة ان تصور نفس الشيء وطبيعته يعد من المبادئ الضرورية لعلمه، ودراسة نشأته وتطوره هي أقرب الى التاريخ منها الى العلم.

وكلمة المصادر هنا ذات معانٍ في أعرافهم، لعل أهمها معنيان :

١ ـ الاصل التاريخي، وهو الذي أخذ القانون ـ الذي يراد دراسته ـ عنه احكامه، فالقانون الفرنسي مثلاً يعتبر أصلاً للقوانين المصرية والعراقية في الكثير من موادها.

٢ ـ السلطة التي تعطي القواعد القانونية قوتها الملزمة وتسمى بـ(المصدر

---

(١) الدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت، أصول القانون : ص١.

الرسمي) ولكل قانون مصدر أو مصادر متعددة .

و« المصادر الرسمية هي : التشريع ، والعرف ، والقانون الطبيعي ، وقواعد العدالة ، وأحياناً الدين »[١] .

« ويتصل بالمصدر الرسمي ما يسمى بالمصدر التفسيري ، وهو المرجع الذي يجلو غامض القانون ويوضح مبهمه ، والمصادر التفسيرية اثنان : الفقه والقضاء »[٢] .

والتفسير انما يلجأ اليه اذا كان في النص غموض أو تناقض أو نقص ، وقد وضعوا للتفسير طرقاً قسموها الى قسمين : داخلية وخارجية ؛ فالداخلية : هي التي يلتمس المفسر من نفس النص معالم تهديه الى واقع ما يجهله . وأهم طرقها :

« القياس ، الاستنتاج من باب أولى (مفهوم الموافقة) ، والاستنتاج من مفهوم المخالفة ، وتقريب النصوص المتعلقة بموضوع واحد بعضها من بعض »[٣] .

والطرق الخارجية « وهي التي يستند فيها المفسر على عنصر خارجي عن التشريع نفسه ، ومن ذلك الاستناد الى حكمة التشريع والاسترشاد بالأعمال التحضيرية ، والاسترشاد بالعادات ، والرجوع الى المصدر التاريخي للتشريع »[٤] .

والذي يبدو أن لعلماء القانون مواقف مختلفة من الدعوة الى إيجاد مصادر الى جنب القانون يرجع اليها عند نقصه وعدم استيفائه لحاجات الناس ، فالذي عليه الأستاذ بلوندو عميد كلية الحقوق في باريس هو الأخذ بالطريقة التقليدية ، وهي التي سادت في القرن الثامن عشر ، ومبدؤها الحجر على الرجوع الى غير القانون ،

---

(١) الدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت ، أصول القانون : ١٦٤ .
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق : ١٦٤ وما بعدها .
(٤) المصدر السابق .

لعقيدة أصحابها « ان التشريع الرسمي يكفينا وحده للكشف عن جميع الأحكام الحقوقية الضرورية لحاجات الحياة الاجتماعية »[١]. وقد « صرح في مذكرته الى مجمع العلوم الاخلاقية بأن المصدر الوحيد في الوقت الحاضر انما هو القانون » « وعلى هذا فقد أقصى من مصادر الحكم ما سماه بالمصادر غير الصحيحة التي أقيمت غالباً في مقام إرادة الشارع ، وقد عدد منها الاجتهادات والمذاهب القديم منها والحديث ، والعرف الذي لم تدل عليه صراحة القانون ، وكذلك حسن العدالة وفكرة المصلحة العامة »[٢].

ولكن القرن التاسع عشر حفل بطريقة جديدة سميت بـ(الطريقة العقلية) وأرادوا بها « الاستنجاد بالعقل ليكتشف حلولاً وأحكاماً للمسائل تكون متناسبة مع فكرة الانصاف والحاجات العملية » ولكن حرصها « على ادخال ما يصدر عنها من حلول وأحكام في نطاق نصوص القانون بعد توسيع ذلك النطاق وتبيين تلك النصوص »[٣] حوّلها في نظر العلماء الى امتداد لتلك الطريقة التقليدية واستمرار لها ، مما أوجبت الثورة عليها من قبل الاستاذ فرانسوا جيني ، الذي جاء بطريقة (البحث العلمي الحر) كرد فعل لمفعول تلكم الطريقتين ، وتقوم نظريته الحديثة على أساس من :

١ ـ « القول بأن يترك في نطاق القانون جميع ما يصدر عنه »[٤].

٢ ـ « الاعتراف الى جانب القانون بمصادر أخرى تمشي موازية له ، ويكون لهذه المصادر قيمة حقوقية وإن لم تكن نفس القيمة التي للقانون ، وذلك على نحو ما

---

(١) المدخل الى علم أصول الفقه : ٣٣٢ وما بعدها .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق .

كان عليه الرومان من الاعتراف بالاجتهاد كمصدر من مصادر الحقوق »[١] .

وفي حدود ما اطلعت عليه ، إن الكلمة بعد لم تتفق لدى علماء القانون على وضع أصول وقواعد تفي بحاجات الناس ، سواء ما يتصل بالطرق التفسيرية الداخلية أم الخارجية « وهذا ما جعل القاضي يفسر القانون ـ حين الاقتضاء ـ تبعاً لمواهبه المسلكية وحسب ذمته تحت مراقبة مجلس التمييز ، وهو يستوحي ذلك من روح القانون التي أراد الشارع بلوغها ، ومن الوثائق التي سبقت وضع القانون وأعدته . ومن هنا يفهم كم هي خطرة هذه السلطة من التفسير »[٢] .

ومن هذا العرض الموجز ، ندرك مواقع الالتقاء بين أصول الفقه المقارن وأصول القوانين في اهتمام كل منهما بالجانب التأريخي .

فالمقارن في الدرجة الاولى مسؤول عن التماس القواعد العامة التي يستند اليها الفقهاء ليتعرف عليها تمهيداً للموازنة والتقييم ، والباحث عن مصادر القانون لا يهمه أكثر من « استيعاب المبادئ الاساسية التي يقوم عليها القانون »[٣] وهما في هذه الجنبة يختلفان عن الباحث في علم الأصول في رأي جمهرة الأصوليين ، فهو عند ما يبحث المصادر لا يبحثها إلا لتكون مستنداً له في استنباط الأحكام ، فهو لا يفترض آراء مسبقة في الفقه يريد أن يتعرف على أصولها ، شأن الباحث المقارن أو الباحث في أصول القانون ، وانما يريد أن يتعرف على أحكامه من هذه الأصول .

ويفترق أصول الفقه المقارن عن أصول القوانين في اهتمامه بالجانب التقييمي بالتماس الأدلة والحجج ، و محاولة عرض الأصول عليها ، والتنبيه على أقربها للحجية ، بينما لا يهم الباحث في أصول القوانين شيء من ذلك . ويفترقان بعد ذلك

---

(١) المصدر السابق : ٣٣٥.

(٢) المصدر السابق : ٧ وما بعدها ، نقلاً عن الموسوعة الفرنسية .

(٣) مباحث الحكم عند الأصوليين : ٤٠.

في طبيعة المصادر وسعة الجوانب التفسيرية في أصول الفقه عنها في أصول القوانين، فهما وان اشتركا في بحث بعض مباحث الألفاظ، كبعض المفاهيم وبعض مباحث الحجج كالقياس وبحث النسخ وإلغاء الأحكام السابقة، إلا أن الجنبة الاستيعابية في أصول الفقه أشمل وبخاصة بمفهومه لدى القدماء.

والحقيقة ان علم أصول القوانين ما يزال بحاجة ماسة الى يد مطوّرة تستعين على وظيفتها باقتباس بحوث من أصول الفقه، ليقوم بواجبه من تأسيس قواعد عامة تكون هي المرجع في التماس الوظيفة، أو الحكم عند تعذر وفاء النصوص بالحاجة، إما لغموض أو تضارب أو عدم تعرّض للحكم، أو غيرها من موجبات التوقف عن الأخذ بالقانون، ليقطعوا بذلك السبيل على تحكّم القضاة واجتهاداتهم التي لا ترتكز على أساس.

والخلاصة: ان علم أصول الفقه المقارن يلتقي بأُصول القوانين في ناحيته التاريخية، وان اختلف عنه من حيث سعة بحوثه وتنوعها واخضاعها للجانب التقييمي، سواء ما يتصل منها بتشخيص الصغريات وهو ـ ما ذكر استطراداً في علم الأصول ـ أم ما يتصل منها بتأسيس القواعد الكبروية لقياس الاستنباط.

بحوث تمهيدية

(٤)

مباحث الحكم

* أضواء على تعريف الأصول
* تعريف الحكم وتقسيمه
* الحكم التكليفي وأقسامه عند غير الأحناف
* تقسيمات الوجوب
* المندوب وأقسامه
* الحرمة وأقسامها
* الكراهة
* الإباحة
* شبهة الكعبي في انكار المباح وجوابها
* تقسيم الأحناف للحكم التكليفي
* الحكم الوضعي وأقسامه
* الوجود من حيث التأصل والانتزاع
* الأحكام الوضعية بين الجعل والانتزاع
* الصحة والفساد
* الرخصة والعزيمة
* تقسيم الحكم الى واقعي أولي وثانوي
* تقسيم الحكم الى واقعي وظاهري
* انكار الحكم الظاهري
* الفرق بين الحكم والوظيفة
* انكار الحكم الشرعى ومناقشته

أضواء على تعريف الأصول :

ومن الحق ان نذكر ان تعريفنا السابق لأصول الفقه المقارن قد امتد في جذوره الى مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول ، فاقتبس منها تعميمه في التعريف الى ما يشمل الحكم والوظيفة معاً ، خلافاً لما وقع على ألسن الأصوليين من القدامى والمحدثين في غير مدرسة النجف من الخلط بين مفهوميها وطبيعة مصاديقهما .

وهذا ما يدعونا الى ان نفيض في الحديث حول تعريف كل منهما وتحديد أقسامه ، وذكر الفروق بينهما مع كل ما يلابس هذا الموضوع .

وأظن أن موضع الحديث في ذلك كله هو ما تقتضيه طبيعة التمهيد ، خلافاً لبعض أساتذتنا الذين عرضوا لذكره في بحوث الاستصحاب أو غيرها في الأصول ، مع أنها أقرب الى مبادئ علم الأصول منها الى الدخول في صميم بحوثه، لبداهة أنها ليست من عوارض ما اعتبروه موضوعاً لعلم الأصول .

تعريف الحكم :

للفظ الحكم اطلاقان يقابل أحدهما معنى الوظيفة ، وسيأتي الحديث عنه . وفي الثاني يعمهما معاً وهو موضع حديثنا الآن .

وقد ذكروا له تعريفات ، لعل أنسبها بمدلوله هو : « الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر » .

وانما فضلنا كلمة (اعتبار) على ما جاء في تعريفه من أنه « خطاب الشارع

المتعلق بأفعال المكلفين »[١] كما نقل ذلك الآمدي عن بعض الأصوليين ، أو أنـه «خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع »[٢] وهو الذي حكاه صاحب سلم الوصول عن الأصوليين ، لأن كـلمة خـطاب لا تشمل الحكم في مرحلة الجعل ، وانما تختص بمراحله المتأخرة من التبليغ والوصول والفعلية ، لوضوح أنها هي التي تحتاج الى الخطاب لأداء جعل الشارع واعتباره ، فتعميمها الى جميع مراحله أقرب الى فنية التعريف من وجهة منطقية .

وكلمة الاعتبار تغنينا عن استعراض ما أورد أو يورد مـن الإشكـال عـلى التعريفين السابقين من عدم الاطّراد والانعكاس فيهما ، لعدم شمولهما لقسم مـن الأحكام الوضعية التي لم يتعلق بها خطاب من الشارع ، وانما انتزعت مما ورد فيه الخطاب من الأحكام التكليفية كالجزئية ، والشرطية ، والسببية ، وشمولها لما ورد فيه خطاب يتعلق بأفعال العباد وليس بحكم ، كقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾[٣] .

وهذا الاشكال انما يرد على خـصوص التـعريف الأول لتـقييد الخـطاب في التعريف الثاني بخصوص الاقتضاء أو التخيير أو الوضع ، وانما عممنا في التعريف الى التعلق المباشر وغير المباشر بأفعال العباد لنعمم لفظ الحكم الى جميع ما كان فيه اعتبار شرعي وان لم يتعلق بالأفعال ابتداء ، وانمـا تـعلق بهـا بـاعتبار مـا يستتبعها من الأحكام التكليفية ، سواء تعلق بهـا مـباشرة أم بـواسـطة مـنشأ انتزاعها ، كما هو الشأن في الأحكام الوضعية المنتزعة .

وقد ذكروا للفظ الحكم ـ بهذا المعنى ـ تقسيمات متعددة نستعرضها جميعاً نظراً لأهمية الحديث فيها ، ولكثرة ثمراته العلمية المترتبة عليها وبخـاصة في مجـالات

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٥٥ ، والأحكام : ١ / ٤٩ .
(٢) المصدر السابق نفس الصفحة ، وسلم الوصول : ٢٩ .
(٣) سورة الصافات : الآية ٩٦ .

الإبانة والتحديد .

وأول هذه التقسيمات تقسيمه الى : الحكم التكليفي والحكم الوضعي .

١ ـ الحكم التكليفي :

وأرادوا به « خطاب الشارع المقتضي طلب الفعل من المكلف أو الكف عن الفعل ـ الترك ـ أو التخيير بين فعل الشيء وتركه على حد سواء »[1] وفي هذا التعريف عدة مجالات للتأمل :

أولها : في أخذ لفظة الخطاب في تكليف الشارع ، وقد سبق الحديث في نظيره عند تعريفنا لكلمة الحكم .

ثانيها : اعتباره خطاب الشارع من نوع الطلب ، مع ان مدلوله لا يتجاوز البعث أو الزجر ، كما حققه أعلامنا المتأخرون .

ثالثها : تفسير الكف عن الفعل بالترك مع انهما مفهومان متغايران ، فالكف من مقولة الأفعال لما فيه من صد النفس عن الإتيان بالفعل ومنعها عنه ، والترك لا يزيد على عدم الإتيان بالفعل سواء كان عن صد للنفس أم عدم رغبة منها أم غير ذلك من أسباب التروك .

رابعها : اعتبار الإباحة (التخيير) قسماً من الحكم التكليفي ، وهو وان كان قد ورد على ألسنة أكثرهم إلا ان ذلك لا يعرف له وجه لمجافاته لطبيعة التعبير بالتكليف ، لأن التكليف ما كان فيه كلفة على العباد ، والإباحة لا كلفة فيها فلا وجه لعدها من أقسامه . ولعل الأنسب في ذلك اتباع الآمدي فيما سلكه من تقسيم الحكم الشرعي الى « ثلاثة أنواع : حكم اقتضائي ، وهو الذي أرى أنه يرادف كلمة تكليفي وينبغي قصر كلمة تكليفي عليه ، وحكم تخييري ، وهو الخاص

---

(١) سلم الوصول : ٣٢.

بالمباح ؛ ... والثالث الحكم الوضعي »[١] اللهم الا ان يكون ذلك مجرد اصطلاح منهم ، وليس لنا ان نؤاخذهم فيه ، واذا أردنا ان نجاريهم في ذلك فالأنسب ان نعرف الحكم التكليفي بما عرّفه به بعضهم من أنه « الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير »[٢] لخلوه عن الاشكالات السابقة ، عدا أخذ التخيير فيه .

أقسام الحكم التكليفي :

قسّم غير الأحناف الأحكام التكليفية الى خمسة أقسام :

القسم الأول : الوجوب

ويراد به الالزام بالفعل ، فيكون معنى الواجب بالطبع « الفعل الذي فرضه الله على العباد ولم يرخص لهم في تركه » أو « الفعل الذي ألزم الشارع بالإتيان به » على اختلاف في التعبير في مقام تحديده .

وهو ـ أعني الوجوب ـ انما يستفاد في مقام الإثبات من كل ما يدل عليه بالوضع أو بالقرينة ، كمادة الوجوب بأية صيغة كانت أو ما يرادفها من الألفاظ ، وكبعض الجمل الاسمية التي تقوم معها قرينة على ارادته ، والصيغ التي تؤدي اليه هي صيغة « إفعل » وما في معناها ، وقد اختلفوا في أن دلالتها بالوضع كما هو مدعى من يستدل عليها بالتبادر وعدم صحة السلب ، أو بدليل العقل بادعاء انها لا تدل على اكثر من الباعثية نحو الفعل ، والعقل يلزم بالانبعاث عن بعث المولى ما لم يأتِ المرخص من قبله . والذي عليه محققو المتأخرين من علماء الأصول هو الثاني ، ولا يهمنا تحقيقه الآن ما دام الجميع يؤمنون بدلالة الصيغة على الوجوب

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٥٨ نقلاً عنه .

(٢) مصباح الأصول : ص٧٨.

مهما كانت أسباب هذه الدلالة وبواعثها .

وقد قسموا الوجوب الى أقسام انطوت عليها تقسيمات متعددة منها :

أ ـ تقسيمه الى : العيني والكفائي .

الوجوب العيني :

وهو الذي يتعلق بجميع المكلفين ولا يسقط عنهم بامتثال البعض ، بل لابد لكل منهم من امتثال مستقل . ومثاله في الشريعة : الصوم والصلاة .

الوجوب الكفائي :

ويراد به الوجوب الذي يتعلق بجميع المكلفين ويسقط عنهم بامتثال البعض ، وعند ترك الجميع يعاقب الجميع ، كتغسيل الميت ودفنه والصلاة عليه .

ب ـ تقسيمه الى : التعييني والتخييري .

الوجوب التعييني :

ويراد به الوجوب الذي يتعلق بفعل بعينه ، ولا يرخص في تركه الى بدل .

الوجوب التخييري :

وهو الوجوب الذي يتعلق بأحد الشيئين أو الاشياء على البدل ، على خلاف في تعلقه بالفرد المردد أو القدر الجامع أو في كل منهما ، مع سقوطه بفعل الآخر[1] ، ومثاله وجوب خصال كفارة الافطار العمدي على غير المحرم .

ج ـ تقسيمه الى : الموقت وغير الموقت .

الوجوب الموقت :

وهو ما كان الوقت دخيلاً في مصلحته ، وله قسمان :

---

(١) لاحظ حقائق الأصول : ١ / ٣٣٢.

١ ـ المضيّق ، وهو ما يكون الزمان المأخوذ فيه بقدر ما يقتضيه من امتثال ، كصوم رمضان .

٢ ـ الموسّع ، وهو ما كان زمانه أوسع مما يقتضيه امتثاله ، كالصلوات اليومية .

الوجوب غير الموقت :

وهو الذي لا يكون الزمان دخيلاً في مصلحته ، وتكون نسبته الى جميع الأزمنة نسبة واحدة ، كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

د ـ تقسيمه الى : المطلق والمشروط .

الوجوب المطلق :

ويراد به الوجوب الذي ينسب الى شيء ما فلا يكون له مدخلية في أصل ملاكه ، ومثاله وجوب الصلاة بالنسبة الى الاستطاعة المالية ، حيث لم يقيد الشارع بها حكمه وجوداً أو عدماً .

وينقسم بلحاظ متعلقه الى قسمين : منجز ومعلق .

١ ـ المنجز : وهو ما كان مخلىً عن القيد الزماني وجوباً وواجباً ، ومثاله الصلاة بعد دخول وقتها .

٢ ـ المعلق : وهو ما كان وجوبه فعلياً غير مقيد بالزمان وواجبه استقبالياً ، ومثاله الصلاة قبل دخول وقتها ، بناء على ان وقت الظهر قيد للواجب لا لأصل وجوب صلاة الظهر ، وهذا التقسيم مما تفرد به صاحب الفصول ، وتبعه بعض المتأخرين ، ولهم حول إمكان الواجب المعلق وعدمه حديث طويل لا يهم عرضه.

الوجوب المقيد :

وهو ما قيد بما ينسب اليه من الأشياء لدخوله في أصل ملاكه ، كالاستطاعة

بالنسبة للحج ، ويسمى أيضاً (الواجب المشروط) .

ومن هنا يعلم ان الوجوب المطلق والمقيد نسبيان ، فقد يكون الوجوب بالنسبة الى شيء مطلقاً وبالنسبة الى آخر مقيداً .

هـ ـ تقسيمه الى : التعبدي والتوصلي .

الوجوب التعبدي :

وهو ما توقف تحقق ملاكه على الإتيان به بقصد القربة ، وأمثلته كل ما انتظم في قسم العبادات من كتب الفقه ، كالصوم والصلاة والحج وغيرها .

الوجوب التوصلي :

وهو ما لم يتوقف تحقق ملاكه على الإتيان به قربياً ، كدفن الميت ، وتطهير الثوب ، والصناعات والحرف التي يتوقف عليها النظام الاجتماعي .

و ـ تقسيمه الى : المحدد وغير المحدد .

الوجوب المحدد :

ويراد به ما كان متعلقه محدداً بأن « عيّن له الشارع مقداراً معلوماً لا تبرأ الذمة إلا بأدائه بمقداره الذي حدّده الشارع وعيّنه ، كالصلوات الخمس ، وزكاة الأموال ، وصوم رمضان »[1] .

الوجوب غير المحدد :

وهو مالم يحدد الشارع متعلقه ، وقد مثل له الشاطبي بالعدل ، والإحسان ، والوفاء ، ومواساة ذوي القربى ، والمساكين ، والفقراء ، والاقتصاد في الانفاق[2] ، وغيرها ، وهي تختلف باختلاف الحاجات والأحوال والأزمان .

ز ـ تقسيمه الى : الوجوب النفسي والغيري .

---

(١) مباحث الحكم : ١ / ٨١.

(٢) المصدر السابق .

الوجوب النفسي :

وهو « ما كان واجباً لنفسه لا لواجب آخر »[١] ومثاله وجوب الصلاة وغيرها .

الوجوب الغيري :

وهو « ما وجب لواجب آخر »[٢] كالوضوء بالنسبة للصلاة ، وقد اختلفوا في وجود الواجب الغيري ، والتحقيق عدم الضرورة بالتزام وجوبه الشرعي ، وستأتي الإشارة الى ذلك في مبحث (سد الذرائع وفتحها) .

وهناك تقسيمات أخر لا نرى ضرورة الإشارة اليها لعدم أهميتها .

وهذه التقسيمات تكاد تكون موجودة في جلّ كتب الأصوليين المعنية ببحث أمثالها ، عدا ما نصَّ على التفرد فيه من قِبل بعض الأعلام ، وهي متحدة المفهوم وان اختلفت تحديداتهم لها لضيق في الأداء ، وبما أن الدخول في تفصيلاتها غير ذي جدوى لنا ، فقد آثرت الإشارة اليها بمقدار ما تدعو اليه الحاجة من ايضاح المصطلحات .

القسم الثاني : المندوب

ويراد به ما دعا الشارع الى فعل متعلقه ولم يلزم به ، ويدل عليه لفظة الندب ومرادفاتها والصيغ الدالة على الوجوب مع اقترانها بما يوجب الترخيص ولو كان من طريق الجمع بين الأدلة ، وقد ذكروا له اقساماً لا ترجع الى محصل ، وأهمها ثلاثة :

١ ـ ما يكون فعله مكملاً للواجبات الدينية ، كالأذان بالنسبة للصلاة ؛ وهذا

---

(١) أصول الفقه للمظفر : ٢ / ٥٤ .

(٢) المصدر السابق .

النوع لا يوجب تركه العقاب ولكن يوجب اللوم والعتاب ؛ وربما سمي في ألسنة بعض الأصوليين بـ(الاستحباب المؤكد) .

٢ ـ ما لا يكون كذلك وفعله النبي ﷺ تارة وتركه أخرى ، كالتصدق على الفقراء والمساكين .

٣ ـ ما كان استحبابه بالعنوان الثانوي ، أي بعنوان الاقتداء بالرسول ، كالتأسي بالنبي ﷺ في طريقة أكله أو نومه أو جلوسه ، مما لم يثبت استحبابه بالذات .

القسم الثالث : الحرمة

ويراد بها إلزام المكلف بترك شيء ، فيكون معنى الفعل المحرم ـ بالطبع ـ هو ما ألزم الشارع بتركه ولم يرخص فيه ، ويؤدى عادة بمادة الحرمة وما يرادفها بأي صيغة وجدت ، والصيغ التي تؤديه صيغة (لا تفعل) على خلاف فيها من حيث كونها موضوعة للحرمة ، كما هو مقتضى دعوى من يدعي تبادر الحرمة منها ، أو ان الحرمة مستفادة بحكم العقل ، وهي لا تدل على أكثر من الردع ، إلا ان العقل يلزم بالارتداع عن ردع المولى ما لم يأت المرخص من قبله قضاء لحق المولوية .

وقد قسموها بلحاظ متعلقها الى قسمين :

١ ـ ما تكون حرمته ذاتية ، كالزنى والسرقة والقتل بغير الحق وبيع الميتة « وهذا النوع من المحرم يكون باطلاً ولا يترتب عليه حكم ، اذ لا يصلح سبباً شرعاً ليترتب عليه أحكام ، لأن التحريم لذات الفعل يوجد خللاً في أصل السبب أو في وصفه بفقد ركن أو شرط ، فلا يثبت بالزنى نسب »[1] ولا بالسرقة أو بيع الميتة ملك ، وهكذا . وفي هذا القسم خلط بين نوعين من المحرمات ، نوع لم يجعل متعلقه سبباً شرعياً أصلاً ليقال بإمكان ترتب آثاره عليه ، كالزنى والسرقة

---

(١) سلّم الوصول : ٥٤ .

والقتل بغير الحق ، ونوع جعل فيه ذلك كبيع الميتة ، ومثل هذا القسم ان كان النهي فيه بداعي الإرشاد الى المانعية أو فقد الشرط لم يترتب مسببه عليه ، وان كان للكشف فقط عن المبغوضية « فالمعروف أنه لا يدل على فساد المعاملة ، اذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به وبين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفياً لجميع الشروط المعتبرة فيه ، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الأثر عليه من الفراق »[١] وقد حرّرت هذه المسألة في كتب الشيعة في باب (النهي عن المعاملة يقتضي الفساد) .

٢ ـ ما تكون حرمته لعارض أجنبي عن ذاتها « أي ان حكم العقل في الأصل الوجوب أو الندب أو الإباحة ، ولكنه اقترن بأمر خارجي جعله محرماً ، وذلك مثل الصلاة في أرض مغصوبة ، والبيع يوم الجمعة وقت الأذان ، وهذا النوع من المحرم يصلح سبباً شرعياً فتترتب عليه آثاره ، لأن التحريم لأمر خارج عن الفعل عارض له وليس لذات الفعل ، فلا يوجب خللاً في أصل السبب ما دامت أركان الفعل وشروطه الشرعية مستوفاة ، فالصلاة في أرض مغصوبة صحيحة مجزئة ما دامت مستكملة لأركانها وشروطها الشرعية ، ولكن المصلي آثم لأنه صلى في أرض مغصوبة »[٢] .

وهذه المسألة محررة ايضاً في باب استغرق بحثه عشرات الصحف على يد أساتذة مدرسة النجف الحديثة ، ويدعى الباب بـ (باب اجتماع الأمر والنهي) واستعراض كل ما جاء فيه يخرجنا عن طبيعة التمهيد . والمسألة قد تفرض مع الاضطرار تارة وعدمه أخرى ، وفي صورة وجود المندوحة من الصلاة في الدار المغصوبة وعدمه ، والاجتماع قد يفرض اجتماعاً مورديا وأخرى موحداً ، ولكل

---

(١) أصول الفقه للمظفر : ٢ / ١٤٥ .

(٢) سلم الوصول : ٥٤ .

منها حساب ، فليراجع في كل من حقائق الأصول[١] و أجود التقريرات[٢] وأصول الفقه[٣] ، و غيرها .

القسم الرابع : الكراهة

وهي ردع الشارع المكلف عن الإتيان بشيء مع ترخيصه بفعله ، فالمكروه على هذا هو الفعل المردوع عن الإتيان به مع الترخيص ، ويسمى بـ(النهي التنزيهي) ويدل عليه من الصيغ ما يدل على الحرمة مع قرينة الترخيص .

القسم الخامس : الإباحة

ويراد بها تخيير الشارع المكلفين بين اتيان فعل وتركه دون ترجيح من قبله لأحدهما على الآخر ، وليس لها صيغ محدودة بل تؤدى بكل ما يعبر عنها من الصيغ والمواد .

وقد اختلفوا في وجود المباح ، فالذي عليه جمهرة المسلمين انه موجود ، وخالف فيه الكعبي من المعتزلة وأتباعه ، حيث ادعى نفي المباح بل نفي الأحكام غير الإلزامية على الاطلاق ، بتقريب : « انه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا ويتحقق بالتلبس به ترك حرام ما ، وترك الحرام واجب ، ولا يتم تركه دون التلبس بضد من أضداده ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب لما سبق »[٤] وقد اعتبر الآمدي هذه المسألة في غاية الإشكال ، وترجى ان يكون عند غيره حلها[٥]

---

(١) للامام الحكيم ﷺ : ١ / ٣٤٩ ـ ٤٠٢ .
(٢) لآية الله الخوئي ﷺ في باب اجتماع الأمر والنهي .
(٣) للحجة المظفر ﷺ : ٢ / ١٠٥ ـ ١٣٦ .
(٤) الاحكام : ١ / ٦٤ .
(٥) المصدر السابق .

والجواب :

ان تمامية رأيه موقوفة على تمامية مقدمات :

أولاها : ان النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده العام .

ثانيها : ان الضد العام موقوف وجوده على الإتيان بأحد الأضداد الخاصة فهو مقدمة له .

ثالثها : الالتزام بالوجوب المقدمي تبعاً لوجوب ذي المقدمة .

والجواب عن هذه المقدمات متوقف على ادراك مناشئ التكاليف ، فالذي عليه المسلمون ان الأوامر والنواهي وليدتا مصالح ومفاسد في المتعلقات ، فـالأمر لا يكون إلا اذا كانت هناك مصلحة باعثة على الإتيان به ، والنهي لا يكون إلا مع وجود مفسدة فيه باعثة على الردع عنه ، وإن المصلحة والمفسدة من قبيل الضدين الذين لهما ثالث وهو ما لا يكون فيه مصلحة ولا مفسدة ، وعليه يتفرع الخطاب الشرعي الذي يفيد الإباحة ، فاذا صح هذا ، فالقول بأن الأمر بالشيء يـقتضي النهي عن ضده أو أن النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده أمر لا ملزم له ، لجواز أن يكون في النهي عن الشيء مفسدة وليس في تركه مصلحة ملزمة ليؤمر بـه ، فالنهي اذن عن الشيء لا يستلزم الأمر بضده . ولنفس السبب نقول : ان الأمـر بالشيء لا يستلزم الأمر بمقدمته ، وعلى هذا الأساس أنكرنا وجوب المقدمة اذ لا ضرورة للقول به ، والقول بأن المتلازمين تلازم العلة والمعلول أو غيره يجب ان يأخذا حكماً متماثلاً لا مستند له ، لأن طبيعة التلازم لا تستدعي أكثر من امتناع جعل الحكمين المتدافعين بأن يكون أحدهما واجـباً والآخـر محـرماً ، لامـتناع امتثالهما معاً لفرض التلازم ، أما ان يكون أحدهما واجباً والآخـر مسـتحباً أو مباحاً فلا محذور فيه ، ولزوم الإتيان به تبعاً لملازمه لزوم عقلي محض لا يستدعي جعل أمر مولوي.

والسر فيه ما قلناه من ان تكاليف الشارع انما هي وليدة مصالح ومفاسد ، ولا يلزم ان يكون المتلازمان متشابهين في مصالحهما ليتماثلا في الحكم ، على ان ترك الضد ليس مقدمة لوجود الضد الآخر لكونه في رتبته ، وتوقف أحدهما على الآخر يستدعي تقدم الموقوف عليه على الموقوف رتبة ، فلو قلنا بوجوب المقدمة تبعاً لذيها ، فإنا لا نقول به هنا لعدم المقدمية بين فعل الشيء وترك ضده ، نعم هما ـ أعني الضدين ـ متمانعان في الوجود .

وخلاصة الجواب :

أولاً : انكار دعوى ان النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده ، لجواز ان لا تكون في الضد مصلحة تستدعي مثل ذلك الأمر .

وثانياً : إنكار ان يكون فعل الضد الخاص مقدمة لترك ضده المحرم ، لعدم المقدمية بين المتحدين رتبة ، وما دام احد الضدين في رتبة الآخر ؛ وكل ضد هو في رتبة عدمه ، فلا بد ان ينتج ان كل ضد هو في رتبة عدم ضده ، وطبيعة المقدمية تستدعي تقدماً في الرتبة على ذيها تقدم العلة على المعلول ، فمع عدم المقدمية تنتفي شبهة وجوب المقدمة المباحة من أصلها .

وثالثاً : إنكار وجوب المقدمية لو سلمت لنفس السبب الذي ذكرناه من عدم وجود المصلحة الملزمة في المباح .

واذا كان الغرض من الوجوب المقدمي هو جعل الداعي في نفس المكلف لامتثال ذي المقدمة ؛ فإن أمر ذي المقدمة كاف في جعل الداعي لامتثاله إن كان المكلف في مقام إطاعة أوامر مولاه ، وإن لم يكن في مقام الإطاعة فالأمر بالمقدمة لا يضيف اليه شيئاً أصلاً ، فالشبهة الكعبية اذن شبهة لا تستند على أساس متين .

رأي الأحناف في تقسيم الأحكام التكليفية :

ذكرنا رأي المسلمين ـ ما عدا الأحناف ـ في تقسيم الحكم التكليفي . أما

الأحناف فقد قسموها الى ثمانية أقسام هي : الفرض ، الواجب ، الحرمة ، السنة المؤكدة ، السنة غير المؤكدة ، كراهة التحريم ، الكراهة التنزيهية ، الإباحة . وأرادوا بالفرض الطلب الإلزامي الذي قام عليه دليل قطعي ؛ وبالواجب الطلب الإلزامي الذي قام عليه دليل ظني ؛ وبالسنة المؤكدة ما واظب على فعله الرسول من الطلب غير الإلزامي ؛ وبالسنة غير المؤكدة ما لم يواظب عليه منها ، ووافقوا غيرهم في مفهوم الحرمة .

أما كراهة التحريم ، فقد أرادوا منها ما كان طلب الترك شديداً ، فهو أقرب الى الحرمة بخلاف النهي التنزيهي[1] ؛ وفي الإباحة وافقوا الجميع في مفهومها .

وهذا ـ فيما يبدو ـ تطويل في التقسيم لا طائل تحته ، وثمراته التي ذكروها لا تبرره ؛ ولعلنا سنتحدث عنها في مواضعها من بحوثنا الفقهية ، فالأنسب الاقتصار على تقسيم جمهور الأصوليين للأحكام التكليفية .

الحكم الوضعي :

وقد عرف بتعاريف لعل أسدّها « الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير » وقد اختلفوا في عد الأحكام الوضعية ، فقيل ثلاثة وهي : السببية ، والشرطية ، والمانعية ؛ وقيل خمسة ، بزيادة العلة والعلامة ؛ وقيل تسعة ، بزيادة الصحة . والفساد . والرخصة . والعزيمة .

والحق انه لا موجب لتحديدها بعدد مخصوص ، بل يقتضي شمولها لكل ما انطبق عليه هذا التعريف ، على ان انطباق عنوان الحكم الوضعي على بعضها لا يخلو من تأمل ، لعدم إمكان تصور الجعل والاعتبار بنوعيه بالنسبة لبعضها وإمكان إلحاق بعض آخر منها بالأحكام التكليفية ، وسيتضح الأمر فيها بعد

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١ / ٦٣ وما بعدها .

عرض خلافهم في نوع الجعل والاعتبار بالنسبة للأحكام الوضعية ، وهل هو بالأصالة أو التبع ، ولأهمية هذا البحث وما يترتب عليه من ثمرات فقهية نعرض له بشيء من الحديث .

الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة :

اختلف الأصوليون في كون الأحكام الوضعية مجعولة ابتداء أو منتزعة من الأحكام التكليفية ، أي مجعولة تبعاً لها .

والتحقيق ان حالها مختلف ، فبعضها مجعولة وبعضها منتزعة .

ولإيضاح كلمة (منتزع) ورفع ما وقع من الالتباس لدى بعض الأعلام في مجال التفرقة بين الأمور الانتزاعية والأمور الاعتبارية نقول : إن الشيء الثابت المتصف بالوجود على ثلاثة أنواع :

١ ـ ما يكون وجوده متأصلاً في ظرفه المكاني ، كالجواهر والأعراض .

٢ ـ ما يكون وجوده متأصلاً في عالم الاعتبار ، بحيث اذا تجرد عن اعتبار المعتبر لا يبقى له وجود ، كالقيمة النقدية للدنانير والدراهم المسكوكة ، فإنها لا وجود لها في غير عالم الاعتبار .

٣ ـ ما يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه وليس له وجود وراء ذلك ، وهذا على قسمين :

قسم يقع منشأ انتزاعه في عالم الواقع ، ومثاله : الفوقية والتحتية والبنوة والأبوة ؛ إذ لا وجود لهذه الأمور إلا بوجود الأب والابن ، والفوق والتحت . والثاني يقع منشأ انتزاعه في عالم الاعتبار ، كالسببية والشرطية المنتزعة من بعض القيود التي أخذها الشارع في تكاليفه وأحكامه ، وذلك مثل سببية الدلوك لصلاة الظهر ، والعقد بالنسبة الى تحقق الملكية به .

وعلى هذا فالفارق بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية فارق جذري ،

لأن الأُمور الاعتبارية لها تأصل في الوجود في عالمها بخلاف الأُمور الانتزاعية، إذ لا وجود لها إلا بوجود منشأ انتزاعها، وهي مجعولة في الأُمور الاعتبارية تبعاً لها.

والخلاف بعد ذلك واقع في ان الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل، أو أنها تابعة للأحكام التكليفية ومنتزعة منها.

والظاهر أن بعضها متأصل بالجعل كالملكية والزوجية، وليست هي منتزعة من الأحكام المترتبة عليها، كحلّية التصرف وجواز التمتع بالزوجة ـ كما ذهب الى ذلك بعض الأعلام ـ لوضوح انها متأخرة في الرتبة عنها تأخر الحكم عن موضوعه، ومن المستحيل انتزاع المتقدم من المتأخر للزوم الخلف أو الدور.

وبعضها منتزع منها كالسببية، والشرطية، والعلية[1]، والمانعية، بالنسبة الى التكاليف المقيدة بوجود شيء فيها أو في متعلقاتها، فمن تعلقها بوجود الشيء ننتزع السببية أو العلية أو الشرطية على اختلاف في كيفية التعلق، ومن تقييدها بعدمه ننتزع المانعية له.

واذا صح كونها من الأمور المنتزعة، فإن اعتبارها بالطبع يكون تبعاً لاعتبار منشأ انتزاعها وليس له وجود مستقل.

ولقد أنكر صاحب الكفاية كون الشرطية أو المانعية أو السببية بالنسبة الى التكليف قابلة للجعل التشريعي، لكونها مجعولة بالجعل التكويني تبعاً لجعل موضوعها.

وفيما ذكره «خلط بين الجعل والمجعول، فإن ما ذكره صحيح بالنسبة الى أسباب الجعل وشروطها من المصالح، والمفاسد، والإرادة، والكراهة، والميل، والشوق؛ فإنها أمور واقعية باعثة لجعل المولى التكليف ومبادئ له، وليست قابلة للجعل

---

(١) سيأتي في باب القياس تحديد المراد من هذه المصطلحات تفصيلاً، فراجعه.

التشريعي لكونها من الأمور الخارجية التي لا يعقل تعلق الجعل التشريعي بها ، بل ربما تكون غير اختيارية كالميل ، والشوق ، والمصلحة ، والمفسدة مثلاً ، وهي خارجة عن محل الكلام ، فإن الكلام في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة الى المجعول وهو التكليف ، وقد ذكرنا أنها مجعولة بتبع التكليف ، فكلما اعتبر وجوده في الموضوع فننتزع منه السببية والشرطية ، وكلما اعتبر عدمه فيه فننتزع منه المانعية »[١] .

ومن هذا الحديث يتضح أنّ اعتبار :

الصحة والفساد :

من الأحكام الوضعية غير صحيح على اطلاقه ، لأن الصحة على قسمين : صحة واقعية ، ويراد بها مطابقة المأتي به للمأمور به واقعاً ، ويقابلها الفساد ، ومثل هذه الصحة تابعة لواقعها ، والجعل لا يتناول الأُمور الواقعية ، وكذلك الفساد . أما القسم الثاني وهو الصحة الظاهرية ، كالحكم بصحة الصلاة بعد الفراغ منها عند الشك فيها استناداً الى قاعدة الفراغ فهي التي تكون قابلة للجعل والاعتبار ، وكذلك الحكم بالفساد ظاهراً عند الشك في الصلاة الثنائية مثلاً .

وما يقال عن الصحة والفساد الواقعيين من إنكار كونهما حكمين وضعيين يقال عن :

العزيمة والرخصة :

ولكن لا من حيثية واقعيتهما بل من حيث كونهما راجعين الى الأحكام التكليفية كما يتضح ذلك من معناهما المحدد لهما عند الأصوليين .

فلقد عرف غير واحد العزيمة بما يرجع الى « ما شرعه الله أصالة من الأحكام

---

(١) مصباح الأصول : ٨١.

العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف »[١] .

وفي مقابلها الرخصة وهي « ما شرعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف »[٢] . و رجوعهما بهذين التعريفين الى الأحكام التكليفية من أوضح الأمور ، فليست العزيمة إلا الحكم المجعول للشيء بعنوانه الأولي ، وليست الرخصة الا جعل الإباحة للشيء بعنوانه الثانوي ، وهما لا يخرجان عن تعريف الأحكام التكليفية بحال .

وأمثلة العزيمة التي ذكروها هي : ما ألزم به الشارع من الصوم ، والصلاة ، والحج ، وترك شرب الخمر ، وأكل الميتة ، وهكذا . ومثلوا للرخصة بما أحل لأجل الاضطرار والإكراه ، كأكل لحم الميتة ، وشرب الخمر ، وغيرهما من العناوين الثانوية .

والذي يبدو ان لفظتي : الرخصة والعزيمة ، وردتا على لسان النبي ﷺ . ففي نهاية ابن الأثير « وحديث ابن مسعود أن الله يحب ان تؤتى رخصه كما يحب ان تؤتى عزائمه »[٣] ، فمن هذا الحديث وتفسيرات الأُصوليين والفقهاء لهما بما سبق لا يتضح منشأ لتفسير العزيمة « بسقوط الأمر بجميع مراتبه أو سقوط التكليف رأسا » وتفسير الرخصة « بسقوطه ببعض مراتبه »[٤] كما ورد ذلك في بعض التحديدات ، لوضوح أنه لا معنى للتعبير بأنه « يحب ان تؤتى عزائمه » اذا كان معنى العزيمة سقوط الأمر بجميع مراتبه لكون « الاتيان به استناداً الى المولى تشريعاً محرماً »[٥] كما يصرح بذلك المحدد نفسه ، اللهم إلّا ان يتعدد فيها

---

(١) علم أصول الفقه لخلّاف : ١٣٨ .

(٢) المصدر السابق ؛ وقريب منه ما ذكره الآمدي في الأحكام : ١ / ٦٨ وغيره .

(٣) مادة « عزم » : ٣ / ٩٣ .

(٤) مصباح الأصول : ٨٦ وما بعدها .

(٥) المصدر السابق : ٨٧ .

الاصطلاح باختلاف المصطلحين من الفقهاء، وتحديد العزيمة والرخصة بهذا المعنى يشبه الى حد بعيد تقسيمهم للحكم الى واقع أولي وواقع ثانوي مع اختلاف في بعض الخصوصيات.

١ ـ الحكم الواقعي الأولي :

ويراد به الحكم المجعول للشيء أولاً وبالذات، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من العوارض الأخر، كأكثر الأحكام الواقعية تكليفية ووضعية.

٢ ـ الحكم الواقعي الثانوي :

وقد أُريد به ما يجعل للشيء من الأحكام بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي، فشرب الماء مثلاً مباح بعنوانه الأولي، ولكنه بعنوان انقاذ الحياة يكون واجباً؛ والصناعات التي يتوقف عليها نظام الحياة واجبة على نحو الكفاية، ولكنها مع الانحصار بشخص أو فئة خاصة، تكون واجبة عيناً إن صح أن الوجوبين مختلفان بالسنخ وهكذا.

وما اكثر الأحكام الأولية التي يتبدل واقعها لطرو عناوين ثانوية عليها، فالواجب ربما تحول الى حرام، والحرام الى مباح، والمباح الى مستحب وهكذا ... ومن هنا تتضح مرونة الأحكام الاسلامية وتمشّيها مع الظروف والأحوال، ولذلك حديث خاص سيأتي في موضعه من أدلة القياس، ان شاء الله تعالى.

ومن هنا يعلم ان الحكم الواقعي الثانوي أعمّ من الرخصة بالمعنى السابق لاختصاصها بإباحة الواجب او الحرام وشمول الواقعي الثانوي الى تبدل الحكم الى غيره حسبما تقتضيه البواعث الثانوية من إباحة، أو حرمة، أو وجوب، أو رفع حكم وضعي وهكذا، كما أن العزيمة مختصة بالأحكام الإلزامية الأولية حسبما توحي به لفظة (العزيمة) من الإلزام وان وسعوا في تعريفها « الى كل ما شرعه الله

اصالة ».

تقسيم الحكم الى واقعي وظاهري :

ولهم في كل من الكلمتين ـ الحكم الواقعي ، الحكم الظاهري ـ اصطلاحان ، يراد من الحكم الواقعي في الأول منهما : الحكم المجعول من قِبل الشارع للشيء بعنوانه الأولي أو الثانوي ، والمدلول عليه بالأدلة القطعية أو الأدلة الاجتهادية كالأمارات والطرق الظنية التي قام على اعتبارها دليل قطعي ، ويقابله الحكم الظاهري ، أي الحكم المستفاد من الأدلة (الفقاهتية) المأخوذ في موضوعها الشك ، كالحكم المأخوذ من الاستصحاب أو البراءة أو غيرهما ؛ ويراد من الحكم الواقعي في الاصطلاح الثاني الحكم المجعول من قِبل الشارع والذي دلت عليه الأدلة القطعية ، ويقابله الحكم الظاهري ، وهو ما كان مدلولاً للأدلة غير القطعية أمارة كانت أم أصلاً .

وقد اختلفوا في وجود الحكم الظاهري بالمعنيين معاً في مقابل الحكم الواقعي .

والذي عليه أكثر الباحثين من الأصوليين وجود جعلين واقعيين متعلقين بأفعال المكلفين أحدهما في طول الآخر ؛ أطلق على الأول منهما كلمة الحكم الواقعي ؛ وعلى الآخر ـ وهو الذي جعل في حال الشك أو أخذ في موضوعه الشك ـ كلمة الحكم الظاهري .

وقد أوردت عليهم عدة اشكالات ترجع في أسسها الى امتناع الجمع بينهما للزوم التضاد أو اجتماع المثلين أو التصويب .

بتقريب ان ما يسمى بالحكم الظاهري ان فرض مع وجوده الحكم الواقعي وكان على وفقه لزم اجتماع المثلين ، أو كان على خلافه لزم اجتماع الضدين ، وان فرض ارتفاع الحكم الواقعي عند قيامه لزم القول بالتصويب وهو ممتنع على مبنى المخطئة ، وهم جمهور المسلمين اليوم ، وسيأتي تحقيقه .

وقد كانت لهم محاولات في دفع هذا الإشكال لا يخلو أكثرها من مؤاخذة[١]، ولعل أبعدها عن المؤاخذات ما ذكره بعض أساتذتنا من أن الأحكام لما كانت من سنخ الأمور الاعتبارية ـ والاعتبار خفيف المؤنة ـ فلا مضادة بين اعتبارين ذاتاً وإنما يقع التضاد بينهما عرضاً، إما لتضاد مبادئهما أو لتضاد فيما ينتهيان اليه ؛ أما من حيث المبادئ فلا تضاد بينهما هنا « لما أفاده في الكفاية من ان الأحكام الظاهرية ناشئة عن مصالح في جعلها، والأحكام الواقعية ناشئة عن المصلحة في متعلقاتها، سواء كانت راجعة إلى المكلِّف ـ بالكسر ـ فيما أمكن ذلك أو الى المكلَّف ـ بالفتح ـ كما في الأحكام الشرعية، فلا يلزم من اجتماعهما وجود المصلحة والمفسدة أو وجود المصلحة أو المفسدة وعدمه في شيء واحد، وهكذا الشوق أو الكراهة، ففي الأحكام الواقعية يكون الشوق أو الكراهة متعلقاً بنفس المتعلق، وفي الأحكام الظاهرية بنفس الجعل كما في إيجاب الاحتياط حفظاً للواقع أو جعل البراءة تسهيلاً على المكلفين.

وأما من ناحية المنتهى، فلأنه لا يعقل وصولهما معاً الى المكلف، إذ عند وصول الحكم الواقعي لا يبقى موضوع للحكم الظاهري، وما لم يصل الحكم الواقعي يكون الواصل هو الحكم الظاهري فقط، فأين وصولهما عرضاً ليبقى المكلف متحيراً في مقام الامتثال »[٢] و غير قادر عليه ؟

وهذا الجواب متين جداً لو التزمنا بوجود أحكام ظاهرية، اما مع إنكار وجودها من الأصل فلا حاجة الى محاولة للجمع بينها.

---

(١) لاحظ تفصيل ذلك في مبحث الظن في كل من:
ـ فرائد الاصول: للشيخ الانصاري ﷺ.
ـ كفاية الاصول: للمحقق الآخوند الخراساني ﷺ.
ـ حقائق الاصول: للسيد الحكيم ﷺ وغير ذلك.
(٢) دراسات: ٣ / ٧٥.

وإيضاح الأمر ان المجعول في باب الطرق والأمارات ليس هو مدلول ما قامت عليه الأمارة ، وإنما المجعول فيها هو نفس الطريقية والوسطية في الإثبات ، وهي من الأحكام الوضعية القابلة للجعل بنفسها ، والشارع انما جرى في اعتبارها على وفق ما جرى عليه العقلاء ، وأكثر الأمارات والطرق مما اعتمدوها وألغوا احتمال المخالفة للواقع بسيرهم على وفقها ، وأعطوها وظيفة العلم من حيث الكاشفية عن الواقع ، فهم في الحقيقة انما تمموا كشفها باعتبارهم لها ، وجاء الشارع فأقرّهم عليها وألزمنا بها من طريق الإمضاء . واذا كان العلم ـ وهو أتم كشفاً للواقع منها ـ لا يغير في الواقع ولا يبدل فيه بل لا يضيف اليه حكماً جديداً فيما قام عليه اذا وافقه أو أخطأه ، فحساب الأمارة فيها أوضح ، فما قامت عليه الأمارة لا يخلق حكماً ظاهرياً ليفكر في كيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي ، وكل ما هنالك تبني الشارع لكشفها بتتميمه من قبله ، وهو لا يستدعي اكثر من ثبوت المنجزية والمعذرية كما سبق بيان ذلك .

وما يقال عن الأمارة يقال عن الأصل الإحرازي ، اذ المجعول فيه أيضاً هو الطريقية والوسطية في الإثبات ، لكن لا من تمام الجهات كما كان في الأمارات ، بل من حيث الجري العملي على وفق ما قام عليه الأصل واعتباره واقعاً ، ولهذا الفارق بينهما حكمت الإمارة عليه كما يأتي إيضاح ذلك .

وأما الأُصول غير الإحرازية ، فهي غير ناظرة الى جعل حكم أصلاً أو إثباته ، وإنما هي ناظرة الى رفع الحيرة فقط عند الشك وألسنتها صريحة بذلك « احتط لدينك »[1] « الناس في سعة ما لا يعلمون »[2] ولذلك آثرنا تسميتها بالوظيفة تبعاً لبعض أعلامنا الأجلاء ؛ ونفي الحكم الظاهري في الأُصول العقلية أوضح ، إذ

---

(١) الاستبصار : ١ / ٢٦٤ ، الباب : ١٤٩ ، الحديث : ١٣ . باختلاف يسير .

(٢) عوالي اللآلي : ١ / ٤٢٤ ، الحديث ١٠٩ ، باختلاف يسير .

لا جعل شرعي ليفكر في كيفية الجمع بينه وبين الحكم الواقعي .

وعلى هذا فالحكم الواقعي باق على واقعه ، أقصاه أن باعثيته موقوفة على وصوله بإحدى الطرق السابقة ذاتية أو مجعولة ، ومع عدم الوصول والشك فيه يلجأ الى إحدى تلكم الوظائف لرفع الحيرة والتماس المؤمّن .

ومن هنا يتضح الفارق بين الحكم والوظيفة ، كما يتضح سر تقسيمهم للحكم بمعناه العام اليهما .

الفرق بين الحكم والوظيفة الشرعية :

فالوظيفة ليس فيها نظر الى الواقع أصلاً ، وجعلها لا يستند الى مصلحة أو مفسدة في المؤدّى ، وانما يستند الى مصلحة في نفس الجعل ، وهي مصلحة التيسير أو المحافظة على الحكم الواقعي ، بخلاف الحكم فانه تابع للمؤدّى ، فإن كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك ، كان الحكم تبعاً لذلك إلزامياً ؛ وان كانت المصلحة أو المفسدة غير ملزمة جعلت الكراهة أو الاستحباب ، ومع خلوّها عنهما أو تساويهما جعلت الإباحة .

والوظيفة وإن التقت أحياناً بالوجوب أو الحرمة كما في قاعدة الاحتياط ، أو بالحكم الترخيصي كما في البراءة ، إلا أن الفارق بينهما فارق جذري لتوفر الحكم على متابعة الواقع بخلاف الوظيفة ، فما ورد عن بعض الأساتذة من اعتبار البراءة إباحة شرعية لا يعرف له وجه ما دامت الإباحة وليدة خلو الواقع عن المصلحة والمفسدة معاً ، أو وجودهما وتساويهما من حيث الاهمية ، والبراءة الشرعية ليست ناظرة الى الواقع أصلاً ، وربما كان فيه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك ، فكيف يقال برجوعها اليها ؟

وعلى هذا فالوظيفة ليست من سنخ الأحكام التكليفية ، وإنما هي من سنخ الأحكام الوضعية المجعولة بنفسها من قبل الشارع لغرض التيسير على العباد ورفع الحيرة عنهم .

هذا كله في الفرق بين الحكم والوظيفة الشرعية .

أما الفرق بينه وبين الوظيفة العقلية :

فأمره أوضح لأن الوظيفة العقلية لا تستند على جعل شرعي أصلاً ليلتمس الفارق بينها وبين الحكم ، وهما مختلفان بالسنخ وبالرتبة .

وهذا التعريف للحكم وتقسيماته المختلفة إنما يتم على مبنى من يؤمن بـوجود جعل شرعي واعتبار يتعلق بأفعال العباد ؛ أما على مبنى من يدعي ان الحكم ليس هو في واقعه « إلا عبارة عن العلم باشتمال الأفعال على المصالح والمفاسد من دون أن يكون في البين جعل يقتضي الارادة والكراهة »[1] فلا يتجه الحديث في اكثر هذه البحوث ، وقد حكي عن بعض احتمال هذا القول بل الالتزام به .

وهذا البعض لا نعرفه على التحقيق ، وهو في رأيه هذا خـارج عـلى إجمـاع المسلمين ـ فيما نعلم ـ فلا يستحق ان يناقش رأيه ويطال فيه الحديث ؛ عـلى أن استاذنا النائيني أطال في ردّه بعد أن اعطى رأيه فيه بقوله : « ولكن احتمال ان لا يكون في البين إلا العلم بالصلاح والفساد من دون أن يستتبع العلم بذلك الجعل والتشريع في غاية الوهن والسقوط »[2] وربما استظهر من كلام الاستاذ خلاف نسبة نظيره الى القائلين بالتقبيح والتحسين العقليين[3] ، وسيأتي تحقيقه في مبحث (العقل) وبيان ان هذا الاستظهار لا مستند له لتصريحهم بـوجود الحكـم ، وان الحاكم هو الله تعالى لا غير .

بقيت أمور تتصل بمباحث الحكم وتلابسها ، إلا أن أكثرها ممـا يـرجـع الى مباحث الفقه ، لذلك آثرنا عدم عرضها في هذا التمـهيد لعـدم اتـصالها المـباشر بطبيعته .

---

(١) فوائد الأصول : ٤ / ١٣٨ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) مصادر التشريع الاسلامي : ٧٦ .

بحوث تمهيدية
(٥)

منهج البحث

* منهج الأحناف في تشخيص الأُصول
* منهج المتكلمين
* منهجنا كمقارنين
* الهيكل العام للكتاب
* ترتيب الأُصول حسب رتبتها
* الفرق بين التخصيص والتخصص والحكومة والورود
* منهج الدراسة بوجه عام
* أبواب الكتاب

تحديد المنهج :

وقبل ان ننهي الحديث في هذه البحوث التمهيدية التي امتدت بنا كثيراً ، نود ان نشير الى المنهج الذي نريد ان نسلكه في دراسة هذه الأصول والقواعد العامة التي عقدت هذه البحوث لدراستها ليكون القارئ الكريم على هدى في مسايرة فصولها القادمة .

وتحديد ذلك المنهج يدعونا الى :

١ ـ تشخيص تلكم الأصول واستنباطها من مصادرها .

٢ ـ وضع هيكلها العام في الكتاب من حيث التبويب وتقديم بعضها على بعض .

٣ ـ طريقة دراستها وتقييمها والأسس التي ترتكز عليها في مجال التقييم .

(١)

منهجنا في تشخيص الأصول :

هناك منهجان لتشخيص الأصول واستنباطها : منهج الأحناف ، ومنهج المتكلمين ؛ ولكل منها وجهة نظر أُلّفت على أساسها جملة من كتب الأصول .

أما منهج الأحناف فقد ركز على أساس اعتبار الفروع الفقهية لإمام المذهب هي المنطلق الى التماس الضوابط الأصولية العامة ، ووظيفتهم أقرب الى الوظيفة التأريخية منها الى الوظيفة العقلية التقييمية ، وهذا بالنسبة إليهم طبيعي جداً بعد

سد أبواب الاجتهاد على أنفسهم ، إذ النظر في طبيعة الأصول وتقييمها والتماس أمثلها أو التماس أصول جديدة لم يعد ذي جدوى بالنسبة اليهم ما داموا لا يملكون لأنفسهم حق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها .

وكلما يهمهم بعد ذلك ان يعرفوا ما اعتمده إمام المذهب من الأصول ، وخير الوسائل الى ذلك ان يجعلوا « أحكام الفروع التي نقلت عن أئمتهم مصدراً لهم لاستنباط الأصول التي اتبعوها عند الحكم فيها »(١) .

وقد ألف على طريقتهم هذه جملة من أعلام الأصوليين ـ فيما تحدث بعضهم ـ كالكرخي ، والرازي المعروف بالجصاص ، والسرخسي ، والنسفي ، وغيرهم .

منهج المتكلمين :

ولكن منهج المتكلمين يختلف عن ذلك المنهج اختلافاً كبيراً ، حيث يقوم « على تجريد قواعد الأصول عن الفقه والميل الى الاستدلال العقلي ما أمكن ، فما أيدته العقول والحجج أثبتوه وإلا فلا ، دون اعتبار لموافقة ذلك للفروع الفقهية ، فهدفهم ضبط القواعد لتكون دعامة للفقه ضابطة للفروع من غير اعتبار مذهبي »(٢) .

وقد ألف على هذه الطريقة ـ فيما يقال ـ كل من : الآمدي ، والغزالي ، والجويني ، ومحمد بن علي البصري ، وغيرهم ، كتبهم في الأصول ، وجل كتب الشيعة الأصولية قائمة على هذا الاساس .

أما نحن ـ كمقارنين ـ فإن وظيفتنا هي أخذ واعتماد الطريقتين معاً .

اذ احتياجنا إلى الأولى انما يكون في التماس وتشخيص هذه الأُصول والتعرف عليها من مصادرها لدى الائمة ، لأن طبيعة المقارنة تستدعي جمع الآراء من مظانها ـ في الفقه والأُصول ـ والتأكد من نسبتها لأصحابها ثم التماس أدلتها لديهم

---

(١) مباحث الحكم عند الاصوليين : ١ / ٥٠ .

(٢) المصدر السابق : ١ / ٤٨ .

تمهيداً لفحصها وإعطاء الرأي فيها .

واحتياجنا بعد ذلك لطريقة الكلاميين انما كان لتقييم هذه الآراء بتقييم أدلتها والتماس أمثلها الى الحجية والدليلية .

وليس للمقارن ان يستغني بإحدى الطريقتين عن الأُخرى من الوجهة المنهجية ، وإلّا لأخل بطبيعة ما يقتضيه بحثه من نهج .

(٢)

الهيكل العام للكتاب :

وفي حدود ما ندّعيه لأنفسنا من استقراء آراء العلماء في مصادر التشريع وتتبع هذه المصادر عند أئمة المذاهب وكبار مجتهديهم ، سواء ما يتصل منها في انتاج الحكم الشرعي أم الوظيفة عقلية أو شرعية ، فقد رأينا ان ما ينتظم في بحثنا منها لا يتجاوز العشرين أصلاً بعد غربلة وإقصاء ما يتمحض لإنتاج الحكم الجزئي أو يغلب عليه إنتاجه ، وان انتج أحياناً الحكم الكلي مما آثرنا بحثه في كتابنا اللاحق عن القواعد الفقهية العامة ، إن شاء الله .

على ان هذه الأصول يمكن ارجاع بعضها الى بعض واختصار عددها الى النصف تقريباً ، إلّا اننا رأينا ان مجاراة علماء الأصول في بحثها مستقلة والإشارة الى ما ترجع اليه أيسر على الباحث وأكثر جدوى له .

وعلى كثرة ما كتب الأصوليون في هذه القواعد والأصول ، إلا أنهم لم يلاحظوا وضع بعضها في موضعها الطبيعي من بابها الخاص ، بل خلطوا بينها فأدخلوا بعض ما ينتج الحكم الكلي ضمن ما ينتج الوظيفة وبالعكس .

والنهج الذي نراه هو ان يبنى الكتاب على أساس ما لهذه الأُصول من ترتب في مقام إعمال المجتهد وظيفته في مجال الاستنباط .

فالمجتهد ـ بالطبع ـ مسؤول في الدرجة الأولى عن التماس الحكم الواقعي من أدلته الكاشفة له ، فإن أعياه العثور عليه لجأ الى الواقع التنزيلي لالتماسه من أصوله وقواعده ، فإن أعياه ذلك لجأ إلى التماس الوظيفة الشرعية من أدلتها ، فإن لم يعثر عليها التجأ الى ما يقرره العقل من وظائفه ، فاذا غمّ عليه مع ذلك كله كان عليه الرجوع الى القرعة على قول .

فمراحل البحث لدى المجتهد إذن خمسة :

١ ـ مرحلة البحث عن الحكم الواقعي والأصول التي يرجع اليها أو الى بعضها الفقهاء حسب استقرائنا لها من كتب الفقه والأصول هي : الكتاب ، السنة ، الإجماع ، دليل العقل ، القياس ، الاستحسان ، المصالح المرسلة، سد الذرائع ، العرف ، مذهب من قبلنا ، مذهب الصحابي .

٢ ـ مرحلة البحث عن الحكم الواقعي التنزيلي وأهم أصوله : الاستصحاب . أما الأصول التنزيلية الأخرى كأصالة الصحة ، وقاعدتي التجاوز والفراغ ، فالذي يغلب على انتاجها الحكم الجزئي ، لذلك آثرنا تأجيل الحديث فيها الى الكتاب اللاحق .

٣ ـ مرحلة البحث عن الوظيفة الشرعية ، وأصولها هي : البراءة الشرعية ، الاحتياط الشرعي ، التخيير الشرعي .

٤ ـ مرحلة البحث عن الوظيفة العقلية ، وأصولها : البراءة العقلية ، الاحتياط العقلي ، التخيير العقلي .

٥ ـ مرحلة تعقد المشكلة وعدم التمكن من العثور على أدلة الحكم أو الوظيفة بأقسامها ، والأصول التي يرجع اليها عادة هي القرعة بعد تمامية دليلها ودلالتها .

وهذا الترتيب في وظائف المجتهد ـ عند إعمال ملكته ـ هو الترتيب الطبيعي عادة، وقد اقتضته طبيعة أدلة هذه الأصول وتقديم بعضها على بعض .

ولإيضاح هذا الجانب ، وهو الأساس في بناء الكتاب ، فإن علينا أن نعرض المقياس في الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض لنعرف السر في ذلك البناء فنقول :

إن الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض من وجهة دلالية قد يكون لأمور ، لعل أهمها أربعة هي : التخصيص ، التخصص ، الحكومة ، الورود .

وكلمتا (الحكومة) و (الورود) ، مصطلح متأخر جرى على ألسنة بعض أعلام النجف ، منذ ما يزيد على القرن[(١)] وتداول على ألسنة جميع الأعلام بعد ذلك وبحثوا كل ما يميزهما عن التخصيص والتخصص ، وهما المصطلحان اللذان شاع استعمالهما على ألسنة الأصوليين قديماً وحديثاً .

وكان الباعث لهم على هذا المصطلح الجديد أنهم وجدوا ان طريقتي التخصيص والتخصص لم تعودا وافيتين بحاجة الفقيه الى معرفة الجمع بين الأدلة أو تقديم بعضها على بعض ، لأن بعض الأدلة تقتضي ألسنتها التقديم وهي ليست تخصيصاً ولا تخصصاً ، وليس لدى القدماء ما يوجبه من الأصول التي وضعوها لذلك .

واذا اقتصر التخصيص والتخصص على الأدلة اللفظية ، فإن الحكومة والورود يعمان حتى الأصول المنتجة للوظائف على اختلافها .

ومن الحق ان نشير الى هذه المصطلحات بشيء من الإيضاح .

التخصيص :

فالمراد بالتخصيص إخراج من الحكم مع دخول المخرج موضوعاً ، ومثاله : كل

---

(١) المعروف أن الشيخ الأنصاري ﷺ المتوفى سنة ١٢٨١هـ ، هو أول من وضع هذا الاصطلاح وتبنى مفاهيمه ، إلا أن استاذنا الشيخ حسين الحلي ﷺ تتبع هذا الاصطلاح ، فوجده في كتاب « الجواهر » في أكثر من موضع ، وصاحب الجواهر (الشيخ محمد حسن ﷺ) أقدم طبقة منه وان كانت بينهما معاصرة ؛ ولم يسعني تحقيق ذلك لمعرفة واضع هذا المصطلح ، والله أعلم بحاله (المؤلف) .

مكلف يجب عليه الصوم في شهر رمضان إلا المسافر ، فالمسافر مكلف ولا يجب عليه الصوم .

التخصص :

أما التخصص فالمراد به الخروج الموضوعي الوجداني ، وهو الذي يسميه النحويون بـ(الاستثناء المنقطع) ومثاله : كل مكلف يجب عليه الصيام إلا الطفل ، فان الطفل خارج عن موضوع (المكلف) وجداناً .

الحكومة :

والمراد بالحكومة ان يكون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر ، موسعاً أو مضيقاً له ، فمن القسم الأول ما ورد من أن « الفقاع خمر استصغره الناس »[١] ، فالفقاع ، وإن لم يكن خمراً بمفهومه اللغوي ، إلا ان الشارع بدليله هذا وسّع مفهوم الخمر الى ما يشمل الفقاع ، وأعطاه جميع أحكام الخمر بحكم عموم التنزيل . وأمثال هذا في الأدلة كثيرة .

ومن القسم الثاني ما ورد في أدلة نفي الضرر ، كقوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار »[٢] وسمة هذه الأدلة الى أدلة الأحكام الأولية ، سمة المضيق لها الى ما لا يشمل الأحكام الضررية ، ولسان الكثير من أدلة هذا النوع من الحكومة لسان نفي للموضوع تعبدا ، ونفي الموضوع يستدعي نفي الحكم إذ لا حكم بلا موضوع .

ومن مزايا الأدلة الحاكمة ان النسبة لا تلحظ بينها وبين الأدلة المحكومة ، كما هو الشأن في الأدلة المخصصة ، فليس من الضروري ان يكون الدليل الحاكم أخص من الدليل المحكوم لنلتزم بتقديمه عليه ، بل يكفي ان يكون شارحاً ومبينا له

---

(١) فروع الكافي : ٦ / ٤٢٣ ، الحديث : ٩ ، باختلاف يسير .

(٢) المصدر السابق : ٥ / ٢٨٠ ، الحديث : ٤ .

ليقدم عليه ، وان كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه .

وسر الفرق بينهما أن التقديم في التخصيص إنما كان لأجل أن ظهور الخاص في مصاديقه أقوى من ظهور العام في مصاديق الخاص ، أو أن الخاص نص فيها والعام ظاهر ، والنص والأظهر يقدمان على الظاهر عادة ، أو أن الخاص بمنزلة القرينة على المراد الجدي ، والظهور لا يتجاوز الكشف عن المراد الاستعمالي للآمر ، ومن عدم القرينة على تغاير المراد الاستعمالي للمراد الجدي نستفيد تطابقهما ، فإذا جاءت القرينة على المغايرة لم يبق مجال للاستدلال ـ بما يكشف عن المراد الاستعمالي ـ على المراد الجدي ، على اختلاف في فلسفة التقديم .

ولكن ذلك لا يتأتى في العامّين من وجه ، لأن نسبة كل منهما الى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة ، فلا يصلح ان يكون أحدهما قرينة على التخصيص بالنسبة الى الآخر ؛ ومن هنا التزمنا بالتساقط في العامين من وجه عند تعارضهما في موضع الالتقاء .

ولكن لسان الحكومة لما كان لسان شرح وبيان للمراد من الأدلة الأولية ، كان قرينة على كل حال ، فلا بد ان ينزل ذوالقرينة عليها عرفاً ؛ ومن هنا لم يلحظ العلماء النسبة في أدلة العناوين الثانوية مع العناوين الأولية ، ولا أدلة الرخصة مع العزيمة ، فيعارضون بينها مع ان النسبة بينهما ـ في الغالب ـ هي نسبة العموم من وجه ، فأدلة نفي الإكراه أو الاضطرار عندما تنسب الى أي حكم تكون نسبته اليها نسبة العموم من وجه ؛ خذوا على ذلك مثلاً نسبتها الى حرمة أكل لحم الميتة ، فان أدلة حرمة الأكل تقول : يحرم أكل الميتة على المضطر وغيره ؛ وأدلة نفي الاضطرار ، تقول : ان الحكم المضطر اليه مرتفع كان أكل الميتة أو غيره ، وموضع الالتقاء الميتة المضطر الى أكلها ، وهكذا ، والسر هو ما قلناه من تقديم العرف لهذا النوع من الأدلة بعد ان كان لسانه لسان بيان وشرح للمراد من الأدلة الأولية .

الورود :

أما الورود ، فالمراد به الدليل النافي للموضوع وجداناً ، ولكن بتوسط تعبد شرعي ، ومثاله ما ورد عن الشارع من قوله : « رفع عن أمتي ما لا يعلمون »[١] ولسانه لسان المؤمّن للعبد فيما لو ترك التكليف المشكوك ولم يأت به مع عجزه عن الوصول اليه بالأدلة الاجتهادية المنجزة له ، فلو ترك استناداً الى هذا الحديث فانه لا يحتمل الضرر ، فالقاعدة العقلية القائلة بـ« وجوب دفع الضرر المحتمل » لا يبقى لها موضوع إذ لا احتمال للضرر مع وجود المؤمّن الشرعي .

فسمة حديث الرفع الى هذه القاعدة سمة الوارد عليها ، المزيل لموضوعها وجداناً ، ولكن بواسطة التعبد الشرعي .

والفارق بينه وبين التخصص : ان التخصص خروج موضوعي وجداني ، ولكن لا بتوسط تعبد من الشارع ، والورود خروج موضوعي وجداني ، ولكن بواسطة تعبد الشارع ، فلو لم يأت حديث الرفع كان احتمال الضرر موجوداً ، وكان حكمه العقلي بلزوم دفعه قائماً أيضاً ، ولكن التعبد الشرعي ازال الاحتمال وجداناً فأزيل معه حكمه تبعاً لذلك ، كما أن الفارق بينه وبين الحكومة واضح ، فالحكومة وإن كان لسان بعضها لسان نفي الموضوع ، إلا أن نفيها له نفي تعبدي لا وجداني ، فقول الشارع : « لا ضرر ولا ضرار »[٢] وان كان فيه نفي للموضوع تعبداً ، إلا أن نفيه التعبدي لم يؤثر على بقائه الوجداني ، فالضرر الخارجي قائم وإن نفاه الشارع لنفي آثاره الشرعية بخلاف الورود ، فإن قيام المؤمّن الشرعي ينفي احتمال الضرر وجداناً ؛ ولعل لنا تفصيلاً أوسع في كيفية الجمع بين الأدلة على اختلافها يأتي في مبحث الاستحسان . وفي حدود ما عرضناه هنا كفاية لإيضاح

---

(١) اصول الكافي : ٢ / ٤٦٣ ، الحديث : ٢ ، بلفظ «وضع عن امتي ... » .

(٢) فروع الكافي : ٥ / ٢٨٠ ، الحديث : ٤ .

وجهة نظرنا في منهجة البحث وبيان السر في تقديم هذه البحوث بعضها على بعض .

(٣)

وإذا تم هذا ، عدنا الى أدلة اعتبار هذه المراحل التي لا بد وان يتوفر عليها المجتهد لنرى أن أدلة الطرق والأمارات بعد ما كان لسانها لسان كشف عن الواقع واثبات له ، وان الشارع أمضى طريقيتها كما سبق ، فمع قيامها لا مجال للرجوع الى أدلة الواقع التنزيلي كالاستصحاب ، فالاستصحاب مثلاً ، لا يريد منك أكثر من اعتبار مشكوكك متيقناً ، ومع فرض كونك متيقناً ـ ولو بواسطة التعبد الشرعي ـ لا شك لديك ـ تعبداً ـ لتحكم باعتبارك متيقناً ، فأدلة الطرق والأمارات حاكمة على أدلة الاستصحاب ومزيلة لموضوعه .

وأدلة الاستصحاب هي الأُخرى لا تبقي مجالاً لالتماس الوظيفة الشرعية ، لأن الوظيفة الشرعية إنما يلجأ اليها اذا اختفى الواقع بجميع مراتبه ، حتى التنزيلية منها ، و مع قيام الواقع التنزيلي ـ بأدلة الاستصحاب ـ لا مجال لمثل حديث الرفع المأخوذ فيه عدم العلم « رفع عن أمتي ما لا يعلمون » لحكومتها عليه بإزالتها لعدم العلم تعبداً ، وهو الذي أخذ في موضوعها ـ أي البراءة ـ بمقتضى هذا الدليل ، وهكذا بالنسبة الى الاحتياط والتخيير .

ومع قيام أدلة الوظيفة الشرعية ، لا مجال للوظيفة العقلية ، لورودها عليها بإزالتها لموضوعها وجداناً .

فالوظيفة العقلية مأخوذ في موضوعها عدم البيان الشرعي ، كما هو مقتضى القاعدة القائلة بقبح العقاب بلا بيان ، أو احتمال الضرر كما هو مقتضى قاعدة لزوم

دفع الضرر المحتمل .

ومع قيام المؤمّن الشرعي بأدلة الوظيفة يزول موضوع القاعدتين وجداناً ، لوجود البيان الشرعي بالنسبة الى القاعدة الأولى ، وعدم احتمال الضرر مع وجود المؤمّن بالنسبة للقاعدة الثانية ، وإنما زال الموضوع فيهما بواسطة التعبد الشرعي (وهو معنى الورود) والقرعة لا مجال لها مع توفر الوظيفة العقلية لعدم الإشكال فيها ، وقد أخذ فيها انها لكل أمر مشكل ، وأين الاشكال مع قيام المؤمن العقلي ؟ فهو وارد على أدلة القرعة ومزيل لها وجداناً ، وهو في إزالته لموضوعها أقرب الى التخصص الواقعي منه الى الورود ، لعدم توسط التعبد الشرعي في إزالة الموضوع وجداناً .

(٤)

أما الجواب على التساؤل الثالث وهو :

منهج الدراسة :

فأظنه يتضح اذا تذكرنا الأسس التي ركزنا عليها في التمهيد الثاني في دراسة أصول الاحتجاج .

وبناء على هذا فإن مهمتنا تنصب في الدرجة الاولى ـ بعد استقراء الأُصول ـ على تتبع أدلتها عند جميع الأطراف والتماس كيفية دلالتها عندهم ، ثم محاولة تقييم هذه الأدلة وإقرار ما نراه ملزماً بالحجية ، ومناقشة ما لا نتفق عليه معهم ، ثم عرض وجهة نظرنا فيه .

وكل مناقشة لا تعود بالدليل الى احدى تلكم الأوليات أو القضايا المسلّمة

لدى الطرفين لا تكون ملزمة لذلك الطرف المناقش ويبق رأيه حجة عليه ، والمسألة تتحول اذ ذاك الى مسألة مبنائية ، كما هو الشأن في عوالم الاستظهار ودعوى التبادر ، وهي غاية ما تلزم مدعيها ومن قامت لديه ، كما أن دعوى القطع ـ وهو أساس الحجج ـ لا يكون ملزماً لغير من قام عنده ما لم يستند الى إحدى تلكم الأوليات والمسلّمات ، فيكون حجة على الغير لاستحالة تخلفه عنها بعد تنبهه له ، و بهذا يصح الاحتجاج والتقييم .

وخلاصة ما انتهينا اليه من ذلك كله :

اننا بعد استقرائنا لمختلف الكتب الفقهية والأُصولية لدى أئمة ومجتهدي المذاهب ـ فيما وقع منها بأيدينا ـ رأينا ان الذي ينتظم منها في كتابنا هذا ـ بحكم تحديدنا لمفهوم أصول الفقه ـ هو هذه الأُصول التي سبق عرضها لا غير ، لذلك ركزنا عليها الحديث دون غيرها ، وعند التماس هيكل الكتاب رأينا ان نخرج على الطريقة التقليدية ، فنبوبه على أساس ما لبعض هذه الأبواب من تقدم رتبي على بعضها الآخر ، وخلص لنا من ذلك ان أبواب الكتاب ستكون خمسة :

١ ـ ما يكون سمته سمة الكاشف عن الحكم الواقعي .

٢ ـ ما يكون سمته سمة المحرز للواقع تنزيلاً .

٣ ـ ما يكون مثبتاً للوظيفة الشرعية .

٤ ـ ما يكون مثبتاً للوظيفة العقلية .

٥ ـ ما يكون رافعاً للأمور المشكلة بعد تعقدها وفقد الدليل عليها .

هذا مضافاً الى ما سبق ان قرأتموه من بحوث التمهيد .

وقد آثرنا ان نلحقه بخاتمة وهي أقرب الى البحوث الفقهية ، وان اعتادوا إلحاقها بالأُصول وهي بحوث :

الاجتهاد والتقليد :

وانما آثرنا إلحاقها بهذا الكتاب نظراً لأهميتها أولاً ، ولأنها تصلح ان تكـون نماذج تطبيقية لهذه الأُصول وكيفية استنباط الأحكام الشرعية منها ثانياً .

وأبعدنا عن طريقنا كل ما لا ينتج الحكم الكلي من الكبريات وكلما يقع موقع الصغرى من قياس الاستنباط ؛ وأشرنا الى بحوثها المهمة جداً في ملابساتها من هذه التمهيدات أو الاصول .

أصول الفقه المقارن

ينحصر بحثنا حول هذه الأُصول من حيث انتاجها للحكم الكلي الشرعي فقط ، لا من الحيثيات الأُخرى كصلوحها للدليلية على نفس الأُصول أو إثباتها لما يتعلق بأصول الدين أو غيرها ، فإن لذلك مجالاً آخر غير هذا الكتاب وإن كان ملاك الحجية فيها واحدا .

الباب الأول

القسم الأول

الكتاب العزيز

* تحديد مفهوم الكتاب
* حجيته من الضروريات
* حجية الظواهر ودليلها
* مصادر التشكيك في حجية ظواهر الكتاب
* العلم الإجمالي
* الأخبار المأثورة
* شبهة التحريف ومناقشاتها

(١)

تحديد مفهوم الكتاب :

والمراد بالكتاب هنا هو كتاب الله عز وجلّ ، الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأسلوباً ، واعتبره قرآناً دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته .

فليس منه ما أنزله الله تعالى على نبيه من الأحكام وأدّاها بأُسلوبه الخاص ، كما ليس منه ما ثبت من الحديث القدسي ، وهو ما أثر نزوله على النبي ﷺ ولم يثبت نظمه من قبله في سلك القرآن ، وكذلك ما نزل من الكتب السماوية على الأنبياء السابقين كالتوراة والانجيل والزبور ، لعدم اعتبارها قرآناً .

وتفسير القرآن وترجمته ليسا من القرآن في شيء ، فلا تجري عليهما أحكام القرآن الخاصة .

وثبوت الحجية للتفسير اذا كان صادراً عن النبي ﷺ أو أهل بيته فإنما هو لاعتبار كونه ـ أي التفسير ـ من السنَّة لا من الكتاب .

وهذه الأمور موضع اتفاق المسلمين على اختلاف مذاهبهم ، ولا أعرف مخالفاً في ذلك إلّا ما يبدو من أبي حنيفة حيث (جوّز القراءة بالفارسية في الصلاة لمن لا يعرف العربية ولا يقدر على القراءة بها)[١] ، ووافقه بعضهم على ذلك ، وقيل انه عدل عن ذلك وأفتى لمن لا يقدر على القراءة بها أن يصلي ساكتاً[٢] . وعلى هذا

---

(١) علم أصول الفقه لخلّاف : ٢٤.

(٢) المصدر السابق .

فالقرآن هو خصوص ما بين الدفتين دون أن يزاد فيه حرف أو ينقص ، ولقد أحصيت آياته فبلغت « ستة آلاف وثلاثمائة واثنتين وأربعين آية ، منها خمسمائة آية فقط تتعلق بالأحكام »[١] ، وقد انتظمت هذه الآيات في سور بلغ مجموعها مائة وأربع عشرة سورة ، أولها (الحمد) و آخرها (الناس) .

وآخر ما نزل من آياته قوله تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾[٢] ، وقد نزلت في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة في غدير خم عند عودته ﷺ من حجة الوداع ، وبعد أن أعلن الولاية لعلي ، كما ورد ذلك في كثير من الروايات المأثورة لدى الطرفين[٣] .

حجيته :

والحديث حول حجيته موقوف على تمام مقدمتين :

أولاهما : ثبوت تواتره الموجب للقطع بصدوره ، وهذا ما لا يشك فيه مسلم امتحن الله قلبه للإيمان .

والثانية : ثبوت نسبته لله عز وجل ، وعقيدة المسلمين قائمة على ذلك ، وحسبهم حجة ثبوت إعجازه بأسلوبه ومضامينه وتحدّيه لبلغاء عصره ونكولهم عن مجاراته ، وإخباره بالمغيبات التي ثبت بعد ذلك صدقها ومطابقتها لما أخبر به ، كما ورد في سورة الروم وغيرها ، وارتفاعه عن مستوى عصره بدقة تشريعاته ، الى ما هنالك مما يوجب القطع بسموّه عن قابليات البشر مهما كان لهم من الشأن .

وقد استدل بعضهم[٤] ، فيما يبدو ، على كونه من الله بهذه الآيات المباركة :

---

(١) المدخل الى علم أصول الفقه : ٢٠ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٣ .

(٣) اقرأ أسانيدها في الجزء الأول من كتاب الغدير .

(٤) فلسفة التشريع في الاسلام : ١٤٤ .

﴿ تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ﴾[1] و ﴿ إنا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما ﴾[2] و ﴿ وما ينطق عن الهوى * إن هو إلّا وحي يوحى ﴾[3] مع وضوح أن دلالتها على ذلك دورية، لبداهة ان دلالة هذه الآيات على كون القرآن من الله موقوفة على ان تكون هي من الله، وكونها من الله تعالى موقوف على كون القرآن منه تعالى، وهي بعضه ولا تميز لها عن بقية آياته من حيث النسبة اليه ليرتفع به الدور، اللهم إلا ان يكون ذكرها لديه من باب الاستئناس بها لا الاستدلال.

وعلى اي حال فحجية القرآن أكبر من ان يتحدث عنها بين المسلمين بعد إيمانهم جميعاً بثبوت تواتره وإعجازه، ومثل هذا الحديث يقتضي ان يساق الى غيرهم كوسيلة من وسائل الدعوة الى الاسلام، لا أن يثار بين صفوفهم ويتحدث فيه.

المحكم والمتشابه:

والقرآن فيه محكم ومتشابه، لقوله سبحانه: ﴿ منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾[4] وقد اختلف في تعريفهما على أقوال:

« قال الجبائي: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً؛ وقال جابر: المحكم ما يعلم تعيين تأويله، والمتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله »[5] وقيل: « المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل،

(١) سورة الم السجدة: الآية ٢.
(٢) سورة النساء: الآية ١٠٤.
(٣) سورة النجم: الايتان ٤ ـ ٥.
(٤) سورة آل عمران: الآية ٧.
(٥) متشابهات القرآن، لابن شهر آشوب: ٢.

والمتشابه ما استأثر الله بعلمه »[١] ولعل هذا التفسير يتلاءم مع ما يبدو من ظهور هذه الآية ﴿ **فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلّا أولو الالباب** ﴾[٢] بناء على ظهورها في ان كلمة (يقولون) خبر الى (الراسخون) فيكون المتشابه مما استأثر الله عز وجل بعلمه ، وما ورد تأويله من غوامض الآيات عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام فهو من المحكم . وللشريف الرضي في تحقيق المراد من هذه الآية حديث يحسن الرجوع اليه في هذا المجال[٣] .

ومهما أريد من لفظ المحكم والمتشابه فان الذي يكون حجة من آيات الكتاب ـ من دون توسط التأويل ـ هو خصوص ما كان منها نصّاً في مدلوله أو ظاهراً فيه .

أما حجية ما كان نصاً منها فللقطع بمدلوله ، لأن النص هو ما لم يحتمل فيه الخلاف ، والقطع حجيته ذاتية ـ كما سبق ـ وأما الظاهر فحجيته من صغريات مسألة :

حجية الظواهر :

وهي أوضح من ان يطال فيها الحديث ما دام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام وترتيب آثارها ولوازمها عليها ، بل لو أمكن ان يتخلّى عنها لما استقام له التفاهم بحال ، لأن ما كان نصاً في مدلوله مما ينتظم في كلامه لا يشكل إلا أقل القليل .

وبالضرورة ان عصر النبي ﷺ ما كان بدعاً من العصور ، لينفرد به الناس في

---

(١) إرشاد الفحول : ١ / ٣٢.

(٢) سورة آل عمران : الآية ٧.

(٣) راجع : حقائق التأويل : ٥ / ١ وما بعدها .

أساليب تفاهمهم بنوع خاص من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزة من ركائزه ، وما كان للنبي طريقة خاصة في التفاهم انفرد بها عن معاصريه ، وإلّا لكانت أحدوثة التأريخ ، فالقطع بإقرار النبيﷺ لطريقتهم في التفاهم كاف في اثبات حجية الظواهر .

وقد نزل القرآن بلغة العرب وتبنّى طريقتهم في عرض أفكاره ، وكان لكلامه ظاهر يفهمونه ويسيرون على وفقه .

وبما أننا نعلم ان من الطرق التي سار عليها الشارع المقدس في تبليغ احكامه، الطريقة الشائعة لدى جميع البشر من الاعتماد على القرائن المنفصلة أحياناً ، وإن القرآن سار على الطريقة نفسها ، وبذلك خصصت بعض عموماته بقسم من الآيات، كما خصص القسم الآخر منها بالسنّة ، بحكم كونها مبينة للمراد من الكتاب وشارحة له .

لذلك كان علينا قبل ان نعتمد على اصالة الظهور ، ان نفحص عن القرينة المنفصلة ، فإن عثرنا عليها خصصنا او قيدنا بها الكتاب ، وإن يئسنا من العثور عليها في مظانها كان لنا العمل بعموماته أو مطلقاته .

وما يقال عن المخصص والمقيد يقال عن الناسخ ، بناءً على إمكان النسخ ووقوعه ، كما هو رأي جمهرة المسلمين .

وما ورد من التشكيك في حجية ظهور القرآن أمر لا يستقيم بحال .

مصادر التشكيك في حجية ظهوره :

وغاية ما يمكن ان يذكر من مصادر التوقف عن العمل بظهوره أمور لا تخلو كلها من مناقشة :

١ ـ ما نسب الى الأخباريين من دعوى التوقف عن العمل بها لأمرين :

أ ـ العلم الاجمالي بطرو مخصصات من السنّة ومقيدات على عموماته

ومطلقاته، والعلم الإجمالي منجز لمتعلقه ومانع من جريان الأُصول في أطرافه حتى اللفظية منها، كأصالتي العموم والإطلاق، ومع فرض جريانها فهي ساقطة للمعارضة، ونتيجة ذلك سريان الإجمال لكل ظواهره والتوقف عن العمل بها لاحتمال ارادة خلافها، ولا مدفع لهذا الاحتمال من أصل وغيره.

والجواب: ان العلم الإجمالي انما ينجز متعلقه اذا لم يتحول الى علم تفصيلي في أحد الاطراف، وشبهة بدوية في الأطراف الأُخر كما هو موضع اتفاقهم، وسيأتي تحقيقه في مباحث الاحتياط.

وبما أن العلم هنا بطرو مخصصات ومقيدات منحل بما عثر عليه منها بعد الفحص في مختلف مظانه من الآيات والأحاديث وهو بمقدار المعلوم بالإجمال، فان العلم الإجمالي ينحل بذلك، ويرجع في بقية أطرافه المشكوكة الى الأُصول اللفظية، على أن هذه الشبهة لا تختص بالكتاب، بل تعم حتى ظواهر السنة بعد العلم بأن الشارع المقدس كان من طريقته التي اتبعها في البيان الاتكال ـ أحياناً ولمصلحة ما ـ على القرائن المنفصلة مع أنهم لا يلتزمون بالإجمال في السنة.

ب ـ ما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، وهي متواترة بين الفريقين، وما ورد في بعضها من النهي عن العمل بالكتاب دون الرجوع الى أهل البيت عليهم‌السلام.

وليس في جميع هذه الأحاديث ما يوجب التوقف عن العمل بظواهره. أما القسم الأول منها فلخروج الظواهر عنها تخصصاً، لأن التفسير إنما يكون للأشياء الغامضة ولا معنى لتفسير الواضحات، والمفروض أن الظواهر واضحة الدلالة فلا تحتاج الى التفسير بالرأي. وأما القسم الثاني منها فلما قلناه في العلم الإجمالي من لزوم الفحص عن المخصص والمقيد، والمفروض أننا لا نرجع الى التمسك بالظواهر إلّا بعد اليأس عن العثور عليها « ولا يدعي أحد جواز الاستقلال في العمل

بظاهر الكتاب بلا مراجعة الأخبار الواردة عنهم ، هذا مضافاً الى ما ورد في جملة من الأخبار لا يبعد أن تكون متواترة معنى من جواز العمل بالكتاب والتمسك به والرجوع اليه ، وعرض الأخبار المتعارضة عليه ، والأخذ بما وافق الكتاب وطرح المخالف ، وغير ذلك مما يظهر منه المفروغية عن صحة التمسك بظاهر الكتاب»[١].

وعقيدتي أن اخواننا المحدثين لا يريدون اكثر من هذا ، فالخلاف بينهم وبين اخوانهم من الأُصوليين وغيرهم من علماء الاسلام خلاف شكلي ، فهم لا يمنعون من العمل بظواهر الكتاب مطلقاً ، وإنما يمنعون عنه إذا لم يقترن بالفحص عن مخصصه أو ناسخه أو مقيّده .

٢ ـ ما نسب الى بعض المحدثين أيضاً من ان فهم القرآن مختص بمن خوطب به ، واستدلوا على ذلك بروايات منها :

مرسلة شعيب بن أنس ، عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لأبي حنيفة : « أنت فقيه أهل العراق ؟ قال : نعم . قال عليه السلام : فبأي شيء تفتيهم ؟ قال : بكتاب الله وسنة نبيه . قال عليه السلام : يا أبا حنيفة ، أتعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ ؟ قال : نعم ، قال له : يا أبا حنيفة ، لقد ادعيت علماً ، ويلك ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم ، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، وما ورثك الله تعالى من كتابه حرفاً »[٢]

وفي رواية زيد الشحام ، قال : « دخل قتادة على أبي جعفر : فقال له : انت فقيه أهل البصرة ؟ فقال : هكذا يزعمون . فقال عليه السلام : بلغني انك تفسّر القرآن ، قال : نعم ـ الى ان قال ـ : يا قتادة ، ان كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد

(١) فوائد الأصول : ٣ / ٤٨ ، وللاطلاع على تفصيل هذه الأخبار تراجع رسائل الشيخ الأنصاري (فرائد الاصول : ٥٦ وما بعدها ط . جامعة المدرسين) .
(٢) بحار الأنوار : ٢ / ٢٩٣ ، الباب ٣٤ ، الحديث : ١٣ ، وراجع : البيان في تفسير القرآن : ١٨٤ .

هلكت وأهلكت ، وان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ، يا قتادة ويحك انما يعرف القرآن من خوطب به »[١] .

وربما أيد بما نسب الى المحقق القمي من دعوى اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه من المخاطبين بها ، لاحتمال أن تكون في البين قرينة اعتمدها المتكلم ، وهي معهودة بينه وبين المخاطب ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الوثوق بأن ظاهر الكلام هو المراد[٢] .

وكلامه وان ركز فيه على السنّة بالخصوص ، إلّا انه يصلح أن يكون مؤيداً لدعوى اولئك المحدثين لتوفر ملاك دعواه فيها أحياناً .

والجواب عن هذه الدعوى واضح جداً ، أما المرسلة فهي بالإضافة الى ضعفها بالإرسال ، وكونها أضيق من المدعى ـ لو تمت دلالتها ـ لاختصاصها بالخاصة من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، والدعوى اختصاص حجية ظواهر الكتاب بمن خوطب به ، ومن الواضح أن الخاصة من أهل البيت عليهم السلام لم يختصوا وحدهم بالخطاب ، بل لم يكونوا كلهم حاضرين وقت الخطاب ، فبينهم وبين المخاطبين عموم مطلق أو من وجه أحياناً ـ ان المراد منها ان فهم القرآن حق فهمه ككل ـ أي ما احتاج منه الى تأويل ، وما لم يحتج ـ مختص بهم بالخصوص ، فهي اذن أجنبية عن المدعى من جواز الأخذ بظواهره فقط ، وإلا فمن البعيد جداً ان ينفي الإمام عن أبي حنيفة حتى معرفة مثل ﴿ قل هو الله أحد ﴾ مما يكون نصاً أو ظاهراً في مدلوله .

وأما الرواية الثانية فهي أجنبية عن المدعى أيضاً ، لأنها واردة فيما يحتاج الى تفسير ، وقد سبق ان قلنا أن الظاهر لا يحتاج الى تفسير ، فخروجها عما دل على حجية الظواهر بالتخصص كما هو واضح .

---

(١) فروع الكافي : ٨ / ٣١١ الباب : ٨ ، الحديث ٤٨٥ ، وراجع : البيان في تفسير القرآن : ١٨٤ .
(٢) فوائد الأصول : ٣ / ٤٨ .

ودعوى المحقق القمي من احتمال الاعتماد على القرائن في وقت الخطاب يدفعها امكان الرجوع الى الأُصول العقلائية ، كأصالة عدم القرينة وأمثالها لدفع الاحتمال. على أنا نقطع ان الكتاب ـ وهو الدستور الخالد ـ لا يختص بطائفة دون طائفة ، ولا زمان دون زمان ، ليصح افتراض اعتماده على القرائن الحالية التي لا يدركها الا من قصد افهامهم بها ، ولو فرض اختصاصه بخصوص المخاطبين لوجب قصره على من كان حاضراً عند نزول الآيات ، وهم القلة من الصحابة ، وقد لا يكون في الحاضرين عند نزول بعضها غير واحد أو اثنين ، أفنقصر الحجية على خصوص هؤلاء في كتاب أُنزل لهداية جميع البشر في جميع العصور ؟

٣ ـ شبهة التحريف في القرآن بالنقيصة في بعض آياته ، ومع تحكم الشبهة لا يبقى مجال لاعتماد ظواهرها ، لاحتمال دخول النقيصة على الآية التي يراد العمل بظهورها مما يعكس خلاف الظهور لو أضيف اليها ما أنقص منها .

وكان مبعث هذه الشبهة ما ورد في الصحيحين وغيرهما من كتب الحديث من أحاديث وروايات يتبنى اصحابها فكرة التحريف والنقص فيه ، ففي صحيح البخاري ، من خطبة لعمر بن الخطاب : « ان الله بعث محمداً ﷺ بالحق وأنزل عليه الكتاب ، فكان مما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها ، رجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده ، فأخشى إن طال بالناس زمان ان يقول قائل : والله ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله ، والرجم في كتاب الله حق على من زنى اذا أحصن من الرجال والنساء اذا قامت البينة ، أو كان الحبل أو الاعتراف ، ثم إنا كنا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله : (أن لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم) أو : (إن كفرا بكم ان ترغبوا عن آبائكم) »[1] والذي يبدو ان هذه الخطبة لو صحت عنه كانت بعد ان جاءهم بهذه

---

(١) صحيح البخاري : ٨ / ١٦٩ ، كتاب الحدود ، الحديث : ٦٣٢٨ .

الآية ـ أعني آية الرجم ـ فامتنع زيد من إلحاقها بالقرآن ، ففي رواية ابن أشتة في المصاحف : عن الليث بن سعد قال : « أول من جمع القرآن أبو بكر وكتبه زيد ، وكان الناس يأتون زيد بن ثابت ، فكان لا يكتب آية إلّا بشاهدي عدل ، وان آخر سورة براءة لم يجدها إلا مع خزيمة بن ثابت ، فقال : اكتبوها فإن رسول الله ﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين ، فكتب ، وان عمر أتى بآية الرجم فلم يكتبها لأنه كان وحده »(١) .

وفي صحيح مسلم : عن عائشة انها قالت : « كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات ، فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن »(٢) .

وفي روايته الاخرى قال : « بعث أبو موسى الأشعري الى قراء اهل البصرة ، فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرأوا القرآن ، فقال : أنتم خيار أهل البصرة وقراؤهم ، فاتلوه ولا يطولن عليكم الأمد فتقسو قلوبكم كما قست قلوب من كان قبلكم ، وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة ببراءة فأُنسيتها ، غير أني قد حفظت منها : (لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ، ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب) وكنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها ، غير أني حفظت منها (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة) »(٣) .

وفي أصول الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « ان القرآن الذي جاء به جبرائيل الى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية »(٤) .

---

(١) الاتقان : ١ / ٦٠ .
(٢) صحيح مسلم : ٤ /١٦٧ ، كتاب الرضاع ، الحديث : ٢٦٣٤ .
(٣) صحيح مسلم : ٣ / ١٠٠ ، كتاب الزكاة ، الحديث رقم ١٧٤٠ .
(٤) اصول الكافي : ٢ / ٦٣٤ ، الحديث : ٢٨ .

الى روايات أخرى حفلت بها هذه الكتب وغيرها، وقد نسب القول في الإيمان بهذه الشبهة الى الحشوية[١].

كما نسب الشيخ ابو زهرة ذلك الى الكليني معتمداً ما استظهره الصافي من روايته لأخبار التحريف في أصوله وعدم تعقيبه عليها، مما يدل على إيمانه بها وبخاصة وقد صرح في مقدمة كتابه انه لا يروي إلا ما يثق به، وقد اعتبر هذا الاستظهار وثيقة من أهم وثائق التكفير، فسارع الى تكفيره، يقول في كتابه (الإمام زيد): «ومن الغريب أن الذي ادعى هذه الدعاوى الكليني وهو حجة في الرواية عندهم، وكيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال، بل على هذا الكفر المبين؟»[٢].

وما دام الحديث قد بلغ بنا الى هذا الموضع فلا بد من تحقيق هذه النسبة التي وسعها بعضهم الى جميع أصحاب الصحاح وكتب الحديث ممن ذكروا أحاديث التحريف أخذاً بوحدة الملاك في الجميع. والذي يبدو أن الأخ أبا زهرة ممن يستسيغ التكفير بسهولة، مع أنه لا يميز ـ فيما يبدو ـ بين نوعين من انكار الضروري: أحدهما يوجب التكفير والآخر لا يوجبه؛ فالذي يوجب التكفير انكار ضروري من ضروريات الدين، أي ما ثبت أنه دين بالضرورة مما يعود انكاره الى تكذيب النبي ﷺ وشبهه، والقول بعدم التحريف لم يثبت أنه دين بالضرورة وإلَّا لما احتاج الى الاستدلال عليه بآية: ﴿ **إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون** ﴾[٣]. وما يحتاج الى الاستدلال لا يكون من الضروريات، على أنهم اختلفوا في صلاحية الآية للدليلية بشبهة الدور، وما يقال عن هذه الآية يقال عن

---

(١) مجمع البيان: ١ / ١٥.
(٢) الامام زيد: ٣٥١.
(٣) سورة الحجر: الآية ٩.

غيرها من الأدلة[١] . نعم هو ضروري الثبوت لثبوت تواتره عندنا ، وانكار الضروريات التي لا تستند في بداهة ثبوتها الى الدين وان استندت اليه بالنظر لا تستوجب تكفيراً كما هو واضح لدى الفقهاء.

ومع الغض عن هذه الناحية فالتكفير لا يكون لأوهام وظنون ، لأن مجرد رواية أحاديث النقص وعدم التعقيب عليها لا يدل على وثوقه بصدورها ، ولعل روايتها في (النوادر) من كتابه دليل تشكيكه بصدورها ورفضه لها ، وكأنه أشار بذلك لما ورد في المرفوعة من قوله عليه السلام : « ودع الشاذ النادر »[٢] ، على أنه التزم في اول كتابه الأخذ بالروايات العلاجية ، وهي التي تتعرض لأحكام الخبرين المتعارضين من اعتبار ترجيح أحدهما على الآخر بعرضه على كتاب الله وسنة نبيه ، فما وافق الكتاب أخذ به ، يقول ﷺ في أول كتابه : « فاعلم يا أخي أرشدك الله أنه لا يسع أحداً تميز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء إلا ما أطلق عليه العالم ، اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه »[٣] .

والأخبار التي رواها متعارضة بدليل روايته لما هو صريح بعدم التحريف ، وهي الرواية القائلة : « وكان من نبذهم الكتاب بأنهم أقاموا حروفه وحرّفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه »[٤] حيث صرحت بنسبة التحريف الى الحدود مع اعترافها بإقامة حروفه ومع تحكم المعارضة بينها وبين تلك الرواية التي استظهروا منها التحريف في الحروف ، فإن مقتضى منهجه الذي رسمه في بداية الكتاب عرضها على كتاب الله ، ومن الواضح أن الكتاب ظاهر بآية ﴿ إنّا نحن

(١) راجع استدلالهم في كتاب البيان ص ١٤٤ وما بعدها ، وتفنيد آية الله الخوئي قدس سره له .
(٢) عوالي اللآلي : ٤ / ١٣٣ ، الحديث : ٢٢٩ .
(٣) أصول الكافي : ١ / ٨ ، في خطبة الكتاب .
(٤) فروع الكافي : ٨ / ٥٣ ، الحديث : ١٦ .

نزلنا الذكر وإنّا له لحافظون ﴾[1] وغيرها بعدم طروّ التحريف عليه ، ولا عبرة بمناقشات هذه الآية لكونها واردة على خلاف ظهورها ، والظهور حجة وان لم يوجب القطع بمدلوله للقطع باعتبار الحجية له ، وشبهة الدور لا ترد على مذهب من يؤمن بأهل البيت لإمضائهم عليهم السلام للكتاب القائم بما فيه هذه الآية كما سيتضح فيما بعد ، على ان الثقة بالصدور لا تستلزم الثقة بالمضمون لعدم التلازم بينهما ، وكلامه صريح في ذلك في أول كتابه بعد ذكره للرواية القائلة « ثم خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه » ، « ونحن لا نعرف من ذلك إلا أقله ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله : بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم »[2] فردها الى العالم ـ مع تعارض مضمونها ـ والتخيير بينها واخذ أحدها من باب التسليم ، كل ذلك مما يدل على ان ثقته بالصدور لا تستلزم الثقة بمدلول الأحاديث والتعبد بها ، نعم ما يختاره منها لعمله ملزم بالأخذ به من باب التسليم ، وما يدرينا هنا بأي القسمين من الأخبار المتعارضة قد أخذ لنحمّله مسؤوليته ؟ هذا إن لم نقل في أنه قد طرح تلك الأخبار الشاذة لمخالفتها للكتاب .

فرواية هذه الأحاديث في الشواذ النوادر من كتابه ، وتعارضها في مروياته ، ولزوم طرحها بالنسبة الى منهجه الذي رسمه ، وعدم التلازم بين الإيمان بالصدور ـ لو آمن بصدورها ـ وبين الإيمان بمضمونها ، كل ذلك مما يوجب القطع بطرحه لهذه الأخبار وإيمانه بعدم التحريف .

على ان التحريف لو كان مذهباً له لما صح دعوى الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله[3] وغيره إجماع الإمامية على عدم التحريف ، ومثل الكليني ممن لا يتجاهل أمره

---

(١) سورة الحجر : الآية ٩ .

(٢) أصول الكافي : ١ / ٩ ، في خطبة الكتاب .

(٣) كشف الغطاء ، كتاب القرآن من كتاب الصلاة ، المبحث السابع والثامن : ٢٩٨ .

عادة .

ومن الطريف ما ورد من الشيخ أبي زهرة[١] وهو يقارن بين الكليني والسيوطي صاحب الاتقان ، ودفاعه عن الأخير بأن روايته لأحاديث التحريف إنما ذكرها في مقام بيان ما نسخ منها تلاوة ، مع أنه ذكر قسما منها في هذا الموضع ، وأقساماً أُخرى في مواضع أخر لا علاقة لها بالنسخ ، كالأحاديث الواردة في باب (جمع القرآن وترتيبه)[٢] وباب (عدد سوره وآياته وكلماته وحروفه)[٣] وغيرها من كتاب الاتقان ، ونحن نذكر له للتفكهة فقط ـ وشر البلية ما يضحك ـ بعض السور التي روى زيادتها في القرآن عن ابن مسعود كالمعوذتين ، والسور التي أسقطت من القرآن في رأي أبي بن كعب يقول : « أخرج أبو عبيد عن ابن سيرين قال : كتب أبي بن كعب في مصحفه فاتحة الكتاب والمعوذتين واللهم إنا نستعينك واللهم إياك نعبد ، وتركهن ابن مسعود ، وكتب عثمان منهن فاتحة الكتاب والمعوذتين ؛ وذكر ان في مصحف ابن عباس قراءة أُبيّ وأبي موسى بسم الله الرحمن الرحيم (اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك) وفيه : (اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نخشى عذابك ونرجو رحمتك ان عذابك بالكفار ملحق) »[٤] الى غير ذلك مما رواه ، ولم ينكر عليه في كثير من أبواب كتابه ، ولعل أبا زهرة لم يستوف هذا الكتاب قراءة .

ثم قال بعد ذلك : « ان الذين افتروا هذه الفرية ونسبوها الى الائمة ، ومنهم الكليني ، ادعوا التغيير والتبديل وذكروا آيات غيرت ونسب هذا الى الصادق ،

(١) الامام الصادق : لأبي زهرة : ٣٣٤ .
(٢) الاتقان : للسيوطي : ١ / ٥٨ وما بعدها .
(٣) المصدر السابق : ١ / ٦٦ وما بعدها .
(٤) المصدر السابق : ١ / ٦٧ .

ولم يقل ذلك أحد من علماء السنة ولم يرو عن أحد منهم »[١].

وما أدري ، هل كانت هذه النسب الى كبار الصحابة والتي حفلت بها أهم الصحاح والمسانيد والمستدركات أمثال صحيح مسلم ، وصحيح البخاري ، ومسند أحمد والطبراني ، ومستدرك الحاكم ، وكنز العمال ، وغيرها من مفتريات الكليني ، أم ماذا ؟! على أن فيها ما هو أفظع من دعوى التحريف ، وهو انكار تواتر ما بين الدفتين لروايتهم في كيفية جمعه اعتماد خبر الواحد أو البينة في مقام الجمع ، ومن المعلوم أن التواتر اذا كان في بعض طبقاته اخبار احاد لا تفيد القطع لا يصبح مقطوعاً بمدلوله ، لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، وقد مرَّ في الروايات وأمثالها كثير مما هو صريح بذلك ، وقد جمعها أستاذنا الخوئي في كتابه « البيان » وأبدع في مناقشتها وإثبات تناقضها وكذبها[٢].

وما أدري ما رأي الشيخ أبي زهرة في كتاب المصاحف للسجستاني الذي سجل فيه اختلاف مصاحف الصحابة بالزيادة والنقيصة ؟ هل كان مؤلفه الكليني بالذات ؟!!

ثم ما أدري أيضاً لمَ لم يجرؤ الشيخ أبو زهرة على تكفير الشيخين لروايتهما في صحيحهما أخبار التحريف وهي لا تتحمل دعوى نسخ التلاوة فيها لتصريح أصحابها بأنها مما يقرأ من القرآن الى ما بعد وفاة النبي ﷺ ؟ وهل يقع النسخ بعد وفاة النبي ؟! على أنهما ذكرا هذه الروايات ولم يعقبا عليها بالتشكيك ، فالمشكلة ليست مشكلة الإتقان وحده ليتم الدفاع عنه بما ذكر ، وإنما هي مشكلة جميع من روى عنهم الاتقان من كتب الصحاح وغيرها رأساً ، والشيء الذي يقتضينا ان نفهمه ونوسع له صدورنا أن مجرد نقل الحديث وعدم التعقيب عليه لا يدل على

(١) الامام الصادق : لأبي زهرة : ٣٣٩.
(٢) راجع : البيان في تفسير القرآن : ١٥٦ وما بعدها .

رأي صاحبه ، ما دامت هناك مسارب لحمل الصحة وبخاصة في مسائل تتصل بصميم العقيدة .

يبقى سؤال : لماذا دوَّنوا هذه الأخبار في الكتب المعتمدة اذا لم تمثل آراءهم ؟ والجواب على ذلك : ان طبيعة الأعمال الموسوعية لا تتقيد بوجهات نظر أصحابها وبخاصة في عالم نقل الأحاديث .

ولقد كان من المألوف قديماً أن مؤلفي كتب الحديث ما كان ليهمهم تمحيص الأحاديث بقدر ما يهمهم تدوينها ، وكأن مهمة التمحيص موكولة الى المجتهدين في مجالات استنباط أحكامهم ، ومن هنا احتجنا الى تسليط الأضواء على جميع كتب الحديث وإخضاعها لقواعد النقد والتمحيص التي عرضت في كتب الدراية ، وحسب هؤلاء المؤلفين أمثال : الكليني ، والشيخ الطوسي ، وأصحاب الصحاح والمسانيد ، ان لا يكونوا موضعاً للطعن في أمانتهم في مجالات النقد والتجريح ، ولعل لهم من وجهات النظر في نقل مختلف الأحاديث ما يحمدون عليه ، وإلَّا فإن الاقتصار على ما يراه صاحب الكتاب حقاً من الأحاديث وإلغاء ما عداه ، معناه تعريض ثرواتنا الى كثير من الضياع ، وإخضاع أكثرها الى الزاوية التي ينظر منها المؤلف الى الحديث ، وهي تتأثر عادة بعوامل بيئية وزمانية ، بالإضافة الى ترسبات اصحابها وقيمهم وعواطفهم ، على أن في ذلك ما فيه من تحديد لطبيعة الاجتهاد وتضييق نطاقه وحصره في غير اطار صاحبه ، بل في أطر رواة الحديث بما لهم من ثقافات ضيقة لو بالغنا في توسعتها لما تجاوزنا بها طبيعة عصورهم وبيئاتهم ، مع ان الدين بطبعه يتسع لجميع العصور ، فما نراه اليوم حقاً قد لا يرونه غداً كذلك ، وما كانوا يرونه حقاً بالأمس قد لا نراه اليوم كذلك ، واختلاف المجتهدين من أدل البراهين على هذا الامر .

وشبهة التحريف ـ بعد هذا ـ من الشبه التي لا تستحق أن يطال فيها الحديث

لكونها شبهة في مقابل البديهة، فأخبار التحريف ـ مع تضارب مضامينها وتهافتها في انفسها ـ لا تزيد على كونها أخبار آحاد، وهي لا تنهض للوقوف أمام التواتر الموجب للقطع بأن هذا القرآن الذي بأيدينا هو القرآن الذي نزل على النبي ﷺ دون أن يزاد أو ينقص فيه.

وحسبك ان تعرض ما ادعي اسقاطه أمثال سورتي الحفد والخلع وآية الرجم ـ المأثورة عن الخليفة عمر ـ على أي سورة من سور القرآن، لترى تباين أسلوبيهما واختلافهما من حيث المستوى البلاغي بما يقتضيه من عظم الأسلوب وروعة المضامين وعدمها، على ان دعوى النقيصة فيه لو أمكن ان تكون، فان الذي يتحمل مسؤوليتها عادة الخليفة الثالث لحرقه المصاحف الكاملة.

ومثل هذه المسؤولية لا يمكن ان يسكت عليها الرأي العام المسلم بما فيهم المهاجرون والأنصار، وهم الذين انكروا عيه أموراً لا يقاس اعظمها فظاعة بالتلاعب في آيات الله، ولكانت عمليته هذه من أعظم وثائق الإدانة بيد الثوار للتشنيع عليه، وهذا ما لم يحدثنا عنه التاريخ ولم يشر اليه بحرف، على ان الثائرين ـ وقد تم لهم القضاء على عثمان ـ كان بوسعهم أن يعيدوا الأمور الى نصابها الطبيعي، فيخرجوا ما لديهم من النسخ الكاملة للقرآن الكريم وينشروها بين الناس كردٍّ من ردود الفعل التي تقتضيها طبيعة الثورة.

والذي يبدو ان عمل عثمان في جمع الناس على رسم واحد للمصحف ولهجة واحدة، كان له صداه العميق في نفوسهم، لذلك كانت استجابتهم له استجابة جماعية بتسليم ما لديهم من النسخ والتعويض عنها بالنسخة الجديدة ذات الرسم المعين واللهجة المعينة.

والظاهر ان الكثير من تلكم الروايات أراد أصحابها التشنيع بها على عثمان، مثل رواية أبي موسى الأشعري وبعض روايات عائشة السابقة وغيرها، ولم تلق

من الناس تشجيعاً كافياً ، وإلا فما الباعث لأبي موسى على جمع قـراء البـصرة وإخبارهم بما أخبرهم به من النقص ؟ هذا لو قلنا بصحة نسبة هـذه الروايـات لأصحابها ، وهي موضع شك وتأمل رغم روايتها في الصحاح المأثورة .

والذي يهوّن الخطب ان أمثال هذه الروايات لم تجد لها أي صدى في نـفوس جميع علماء الإسلام على اختلاف طوائفهم شيعة وسنة ، إلا من شذ منهم . يقول الشيخ الطوسي : « وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمّا لا يليق بـه أيـضاً ، لأن الزيادة مجمع على بطلانها والنقصان منه ، فالظاهر أيضاً من مـذهب المسـلمين خلافه وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا ، وهو الذي نصره المرتضى وهو الظاهر في الروايات ، غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة بـنقصان كثيرمن آي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع ، طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً ، والأولى الإعراض عنها وترك التشاغل بها »[(١)] ومـثل هذا المضمون ورد في كثير من كتب الشيعة والسنة على السواء ، وتواتره أوضح من أن يطال فيه الحديث . وما أجمل ما ذكره المرتضى في ذلك ، حيث قال : « إن العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان ، والحوادث الكبار ، والوقائع العـظام ، والكتب المشهورة ، وأشعار العرب المسطورة ، فإن العناية اشتدت ، والدواعي توفرت على نقله وحراسته ، وبلغت الى حد لم يبلغه مـا ذكـرناه ، لأن القـرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية ، وعلماء المسـلمين قـد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل ما اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز ان يكون مغيراً أو منقوصاً مع العـناية الصـادقة والضبط الشديد »[(٢)] .

---

(١) التبيان : ١ / ٣.

(٢) مجمع البيان : ١ / ١٥ .

ومع هذه البديهة ، لا أظن أننا نحتاج بعد الى الاستدلال على عدم التحريف بآية ﴿ **انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون** ﴾[١] وآية ﴿ **وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد** ﴾[٢] لأن الاستدلال بهما انما يكون مع الشك في التحريف ، ومع فرض الشك فإن هذه الآيات لا تصلح للدلالة للزوم الدور بداهة ان دلالتها على عدم التحريف في القرآن موقوفة على ان تكون هي غير محرفة ، وكونها غير محرفة موقوف على دلالتها على عدم التحريف فيه فيلزم الدور .

والظاهر ان هذا الدور لا مدفع له مع الشك .

نعم من آمن بمذهب أهل البيت عليهم السلام وآمن بإمضائهم للكتاب الموجود ، يرتفع هذا الإشكال عنه لأن دلالة هذه الآيات على عدم التحريف في القرآن موقوف على كونها غير محرفة ، وكونها غير محرفة يثبت بإمضاء أهل البيت عليهم السلام لها على ما هي عليه ، فهي حجة في مدلولها ، ومدلولها ظاهر في عدم تحريف القرآن ولا يتوقف على عدم التحريف في القرآن ومتى اختلف الموقوف عن الموقوف عليه ارتفع الدور .

وإمضاء أهل البيت عليهم السلام للقرآن المتداول ضروري واخبارهم بالإرجاع اليه والتمسك به وعرض الأخبار الصحيحة عليه في غاية التواتر ، وعلى هذا فحجية ظواهر الكتاب مما لا مجال للمناقشة فيها بعد ما ثبت تواتر مابين الدفتين ، وانه هو الكتاب المنزل من السماء من دون زيادة أو نقيصة فيه ، والشبهة الباقية ليس فيها ما يقف دون الأخذ بحجيتها كما سبق بيانه .

---

(١) سورة الحجر : الآية ٩.

(٢) سورة فصلت : الآية ٤٢ .

الباب الأول

القسم الثاني

السُّنّة

(١)

* السنّة في اللغة
* السنّة عند الفقهاء والكلاميين
* السنة عند الأصوليين
* اتفاق واختلاف

السنة النبوية

* حجيتها من الضروريات
* الأدلّة التي ذكروها على الحجية : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، العقل ، ومناقشاتها
* إشكال ودفع

تعريف السنة :

السنة في اللغة :

لكلمة (السنة) تحديدات تختلف باختلاف المصطلحين ، فهي في عرف أهل اللغة « الطريقة المسلوكة ، وأصلها من قولهم سننت الشيء بالمسن اذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سناً أي طريقاً » .

وقال الكسائي : « معناها الدوام ، فقولنا : سنة ، معناها الأمر بالإدامة من قولهم : سننت الماء اذا واليت في صبه » .

وقال الخطابي : « أصلها الطريقة المحمودة ، فاذا أطلقت انصرفت اليها ، وقد تستعمل في غيرها مقيدة ، كقوله : من سن سنة سيئة »[1] .

وقيل : هي الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة ، كما في الحديث الصحيح : « من سنَّ سنَّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة »[2] .

السنة عند الفقهاء والكلاميين :

وتطلق في عرف الفقهاء على ما يقابل البدعة ، ويراد بها كل حكم يستند الى أصول الشريعة في مقابل البدعة فإنها تطلق على « ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة »[3] وربما استعملها الكلاميون بهذا الاصطلاح ، كما تطلق في

---

(١) تراجع هذه الأقوال في ارشاد الفحول ص٣٣.

(٢) صحيح مسلم : كتاب الزكاة ، الحديث : ١٦٩١ ، والنسائي : كتاب الزكاة ، الحديث : ٢٥٠٧ ، باختلاف يسير .

(٣) نهاية ابن الأثير مادة (بدع) .

اصطلاح آخر لهم على « ما يرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحاً ليس معه المنع من النقيض »[١] وهي بذلك ترادف كلمة المستحب ، وربما كان إطلاقها على النافلة في العبادات من باب إطلاق العام على الخاص ، وكذلك اطلاقها على خصوص « ما واظب على فعله النبي ﷺ مع ترك ما بلا عذر »[٢] كما جاء في بعض التحديدات .

السنة عند الأصوليين :

وقد اختلفوا في مدلولها من حيث السعة والضيق مع اتفاقهم على صدقها على «ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير » وقيدها الشوكاني بقوله : «من غير القرآن » وهو قيد في غير موضعه لأن القرآن لم يصدر عن النبي ﷺ وإنما صدر عن الله وبلّغه النبي ﷺ ، فهو لا يصدق عليه أنه قوله إلا بضرب من التجوز والتحديد العلمي لا يتحمله ؛ وهناك قيود أُخر أضافها غير واحد كقولهم: اذا كان في مقام التشريع ، وسيتضح ان هذه القيود لا موضع لها أيضاً لأنه ما من شيء يصدر عن الانسان بإرادته إلا وله في الشريعة حكم ، فجميع ما يصدر عن النبي ﷺ ـ بعد ثبوت عصمته ـ لا بد ان يكون صادراً عن تشريع حكم وله دلالته في مقام التشريع العام ، إلا ما اختص به ﷺ وسيأتي الحديث فيه .

وموضع الاختلاف في التحدبد توسعة الشاطبي لها الى ما تشمل الصحابة حيث اعتبر ما يصدر عنهم سنة ويجري عليه أحكامها الخاصة من حيث الحجية[٣].

وربما وافقه بعضهم على ذلك ، بينما وسعها الشيعة الى ما يصدر عن أئمتهم عليهم السلام

---

(١) ارشاد الفحول : ٣٣.
(٢) المصدر السابق .
(٣) الموافقات : ٤ / ٧٤.

فهي عندهم كل ما يصدر عن المعصوم قولاً وفعلاً وتقريراً ؛ وبالطبع ان الذي يهمنا هو المصطلح الثالث ، أعني مفهومها عند الأصوليين لأن الحديث عن حجيتها انما يتصل بهذه الناحية دون غيرها ؛ وطبيعة المقارنة تستدعي استعراض آرائهم على اختلافها في هذه المسألة الهامة .

والحديث حول حجية السنة يقع في مواقع ثلاث :

١ ـ حجية ما صدر عن النبي ﷺ من قول ، أو فعل ، أو تقرير .

٢ ـ حجية ما صدر عن الصحابة من ذلك بالإضافة الى معناها الأول ، وهو الذي اختاره الشاطبي .

٣ ـ حجية ما صدر عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بالإضافة الى معناها الأول أيضاً ، وهو الذي تبنّاه الشيعة على اختلاف منهم في المراد من أئمة أهل البيت عليهم السلام .

حجية السنة النبوية :

والحديث حول حجية ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ، أوضح من ان يطال فيها الحديث ، إذ لولاها لما اتضحت معالم الاسلام ، ولتعطل العمل بالقرآن ، ولما أمكن ان يستنبط منه حكم واحد بكل ما له من شرائط وموانع ، لأن أحكام القرآن لم يرد أكثرها لبيان جميع خصوصيات ما يتصل بالحكم ، وإنما هي واردة في بيان أصل التشريع ، وربما لا نجد فيه حكماً واحداً قد استكمل جميع خصوصياته قيوداً وشرائط وموانع ؛ خذوا على ذلك مثلاً هذه الآيات المباركة ﴿ **وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة** ﴾[1] ، ﴿ **كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم** ﴾[2] ، ﴿ **ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه**

---

(١) سورة البقرة : الآية ٤٣ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٨٣ .

سبيلا ﴾[١]، ثم حاولوا التجرد عن تحديدات السنة لمفاهيمها وأجزائها وشرائطها وموانعها ؛ فهل تستطيعون ان تخرجوا منها بمدلول محدد ؟ وما يقال عن هذه الآيات يقال عن غيرها ، فالقول بالاكتفاء بالكتاب عن الرجوع الى السنة تعبير آخر عن التنكر لأصل الاسلام وهدم لأهم معالمه وركائزه العملية .

وقد قامت محاولات على عهد رسول الله ﷺ وبعده للتشكيك بقيمة السنة ، أمثال ما حدّث به عبدالله بن عمرو ، قال : « كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه ، فنهتني قريش ، فقالوا : انك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا ، فأمسكت عن الكتابة ، فذكرت ذلك للرسول ؛ فقال : اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق »[٢].

وربما كان من ردود الفعل لموقف قريش هذا من السنة قول النبي ﷺ وهو يحذر من مغبة تركها : « لا ألفينّ أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا ندري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه »[٣].

وقد حاولوا بعد ذلك ان تصبغ هذه الدعوة الهادمة بصبغة علمية على يد أتباعهم بعد حين ، فاستدلوا لها بأن القرآن نزل تبياناً لكل شيء ، وأمثالها من الأدلة التي ذكرها الشافعي في كتابه الأم وردّ عليها بأبلغ ردّ ، وخلاصة ما جاء في ردّه : « إن القرآن لم يأت بكل شيء من ناحية ، وفيه الكثير مما يحتاج الى بيان من ناحية أخرى ، وسواء في ذلك العبادات والمعاملات ، ولا يقوم بذلك إلا الرسول ﷺ بحكم رسالته التي عليه ان يقوم بها ، وفي هذا يقول الله تعالى :

---

(١) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .

(٢) سنن ابي داود : كتاب العلم ، الحديث : ٣١٦١ ، لمزيد الاطلاع راجع كتاب المدخل للفقه الاسلامي ص١٨٤ .

(٣) سنن الترمذي : كتاب العلم ، الحديث : ٢٥٨٧ ، وسنن أبي داود : كتاب السّنّة ، الحديث ٣٩٨٩ ، وسنن ابن ماجة : كتاب المقدمة ، الحديث : ١٣ . راجع كتاب في الحديث النبوي : ص١٦ ، ط . ٢ ، لمصطفى الزرقاء ، وبمضمونه وردت عدة أحاديث إقرأها في الموافقات : ٤ / ١٥ .

﴿ وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ﴾[١] ـ ثم يقول ـ: « لو رددنا السنة كلها لصرنا الى أمر عظيم لا يمكن قبوله ، وهو أن من يأتي بأقل ما يسمى صلاة أو زكاة فقد أدّى ما عليه ، ولو صلى ركعتين في كل يوم أو أيام ، إذ له ان يقول : ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض ، ولكن السنة بينت لنا عدد الصلوات في اليوم وكيفياتها ، والزكاة وأنواعها ومقاديرها ، والأموال التي تجب فيها »[٢] .

والحقيقة ، ان المناقشة في حجية السنة أو إنكارها مناقشة في الضروريات الدينية وإنكار لها ، وليس لنا مع منكر الضروري من الدين حساب ، لأنه خارج عن طبيعة رسالتنا بحكم خروجه عن الإسلام .

يقول الشوكاني : « والحاصل ان ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الاسلام »[٣] .

و يقول الخضري من المتأخرين : « وعلى الجملة فإن حجية السنة من ضروريات الدين ، أجمع عليها المسلمون ونطق بها القرآن »[٤] وكذلك غيرهما من الأصوليين .

والحقيقة اني لا أكاد أفهم معنى للاسلام بدون السنة ، ومتى كانت حجيتها بهذه الدرجة من الوضوح ، فإن إقامة البرهان عليها لا معنى له ، لأن أقصى ما يأتي به البرهان هو العلم بالحجية ، وهو حاصل فعلاً بدون الرجوع إليه ؛ ولكن الأعلام من الأصوليين درجوا على ذكر أدلة على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع

---

(١) سورة النحل : الآية ٤٤ .

(٢) راجع كتاب (تاريخ الفقه الاسلامي) للدكتور محمد يوسف موسى ص٢٢٩ .

(٣) ارشاد الفحول : ص٣٣ .

(٤) أصول الفقه : ص٣٣٤ .

والعقل ، ولا بد لنا من مجاراتهم في هذا المجال ما دمنا نريد أن نؤرخ لمبانيهم وحججها من جهة ، ونقيّمها بعد ذلك من الجهة الأخرى .

١ ـ حجيتها من القرآن :

استدلوا بآيات من القرآن الكريم على اعتبار الحجية لها ، أمثال قوله تعالى : ﴿ **أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** ﴾[١] ، ﴿ **وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا** ﴾[٢] ، ﴿ **وما ينطق عن الهوى * ان هو إلا وحي يوحى** ﴾[٣] .

ودلالة هذه الآيات في الجملة من أوضح الدلالات على حجيتها ، إلا أنها ـ فيما تبدو ـ أضيق من المدعى لأنها لا تشمل غير القول إلا بضرب من التجوز ، والمراد اثباته عموم حجيتها لمطلق السنة قولاً وفعلاً وتقريراً .

٢ ـ الإجماع :

وقد حكاه غير واحد من الباحثين ، يقول خلّاف : « أجمع المسلمون على ان ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير ، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء ونقل الينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة على المسلمين »[٤] .

وفي سلم الوصول : « الإجماع العملي من عهد الرسول الى يومنا هذا على اعتبار السنة دليلاً تستمد منه الأحكام ، فإن المسلمين في جميع العصور استدلوا على الأحكام الشرعية بما صح من أحاديث الرسول ﷺ ولم يختلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنة »[٥] .

---

(١) سورة النساء : الآية ٥٨ .
(٢) سورة الحشر : الآية ٧ .
(٣) سورة النجم : الآية ٣ ـ ٤ .
(٤) علم أصول الفقه : ص ٣٩ .
(٥) سلم الوصول : ٢٦١ .

ولا يعلم مخالف في ذلك من المسلمين على الإطلاق ، إلا ما يبدو من اولئك الذين ردّ عليهم الشافعي وهم على طوائف ثلاث ، وجل أقوالهم تنصب على السنة المرويّة لا على أصل السنة ، فراجعها في تاريخ الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى[١] .

ونقلة الإجماع على الحجية كثيرون ، إلا أن الإشكال في حجية أصل الإجماع لدى البعض وفي مصدر حجيته لدى البعض الآخر ، فإن انكرنا حجية الإجماع أو قلنا : إن مصدره من السنة نفسها ، لم يعد يصلح للدليلية هنا ، أما مع انكار الحجية فواضح ، واما مع انحصار مصدره بالسنة فللزوم الدور لوضوح ان حجية الإجماع تكون موقوفة على حجية السنة ، فاذا كانت حجية السنة موقوفة على حجية الإجماع ، كانت المسألة دائرة .

٣ ـ دلالة السنة على حجية نفسها :

وقد استدل بها غير واحد من الأصوليين ؛ يقول الاستاذ سلام : كما دل على حجيتها ومنزلتها من الكتاب قوله ﷺ في حجة الوداع : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدهما أبداً : كتاب الله وسنة نبيه . واقراره لمعاذ بن جبل لما قال : أقضي بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسوله »[٢] .

ويقول الاستاذ عمر عبدالله ، وهو يعدد أدلته على حجيّة السنة : « ثانياً : ان النبي ﷺ اعتبر السنة دليلاً من الأدلة الشرعية ومصدراً من مصادر التشريع ، كما دل على ذلك حديث معاذ بن جبل حينما بعثه الرسول الى اليمن »[٣] .

وهذا النوع من الاستدلال لا يخلو من غرابة لوضوح لزوم الدور فيه ، لأن

---

(١) ص٢٢٧ وما بعدها .
(٢) المدخل للفقه الاسلامي : ص٢٢٥ .
(٣) سلم الوصول : ص٢٦١ .

حجية هذه الأدلة موقوفة على كونها من السنة ، وكون السنة حجة ؛ فلو توقف ثبوت حجية السنة عليها لزم الدور .

٤ ـ دليل العقل :

ويراد من دليل العقل هنا ، خصوص ما دل على عصمة النبيﷺ وامتناع صدور الذنب والغفلة والخطأ والسهو منه ، ليمكن القطع بكون ما يصدر عنه من أقوال وأفعال وتقريرات هي من قبل التشريع ، إذ مع العصمة لا بد أن تكون جملة تصرفاته القولية والفعلية وما يتصل بها من إقرار موافقة للشريعة وهو معنى حجيتها .

وهذا الدليل من امتن ما يمكن أن يذكر من الأدلة على حجية السنة ، وإنكاره مساوق لإنكار النبوة من وجهة عقلية ، إذ مع إمكان صدور المعصية منه أو الخطأ في التبليغ أو السهو أو الغفلة لا يمكن الوثوق أو القطع بما يدعي تأديته عن الله عزوجل ، لاحتمال العصيان أو السهو أو الغفلة أو الخطأ منه ، ولا مدفع لهذا الاحتمال .

ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن تمامية الاحتجاج له أو عليه حتى في مجال دعواه النبوة ، لما سبق أن قلنا من أن كل حجة لا تنتهي الى القطع فهي ليست بحجة ، لأن العلم مقوم للحجية .

فاذا ثبتت نبوته بالأدلة العقلية ، فقد ثبتت عصمته حتماً للتلازم بينهما ، وبخاصة اذا آمنا باستحالة اصدار المعجزة من قِبل الله تعالى على يد من يمكن أن يدعي النبوة كذباً ، لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين أو لغيرها على اختلاف في المبنى .

إشكال ودفع :

وقد يقال بعدم التلازم عقلاً بين إثبات العصمة له وتحصيل الحجة على اعتبار ما يصدر منه من قول أو فعل أو تقرير من قبيل التشريع ، لأن الدليل العقلي غاية ما يثبت امتناع كذبه في ادعاء النبوة لاستحالة صدور المعجزة على يد مدعي النبوة كذباً ، لا مطلق صدور الذنب منه فضلاً عن الخطأ والسهو والنسيان .

ودعوى عدم حصول العلم بكون ما يصدر عنه تشريعاً ، لاحتمال الخطأ ، أو النسيان ، أو الكذب في التبليغ ، أو السهو ، يدفعها الرجوع الى اصالة عدم الخطأ ، أو السهو ، أو الغفلة ونظائرها ، وهي من الأصول العقلائية التي يجري عليها الناس في واقعهم ، ويكون حسابه حساب أئمة المذاهب ، من حيث وجود هذه الاحتمالات فيهم ، ومع ذلك فإن الناس يثقون بأقوالهم ويدفعون الخطأ فيها أو السهو أو الغفلة ، أو تعمد الكذب بأمثال هذه الأصول .

وهذا الإشكال من أعقد ما يمكن ان يُذكر في هذا الباب ، ولكن دفعه انما يتم اذا تذكرنا ما سبق ان قلناه من أن كل حجة لا تنتهي الى العلم فهي ليست بحجة ، لأن القطع هو الحجة الوحيدة التي لا تحتاج الى جعل ، وبها ينقطع التسلسل ويرتفع الدور .

وهذه الأصول العقلائية التي يفزع اليها الناس في سلوكهم مع بعضهم ، لا تحدث علماً بمدلولها ولا تكشف عنه أصلاً لا كشفاً واقعياً ولا تعبدياً .

أما نفي الكشف الواقعي عنها فواضح لعدم التلازم بين إجراء أصالة عدم الخطأ في سلوك شخص مّا وبين إصابة الواقع والعلم به ، ولو كان بينهما تلازم عقلي لأمكن إجراء هذا الأصل مثلاً في حق أي شخص واعتبار ما يصدر عنه من السنة ولا خصوصية للنبي في ذلك .

وأما نفي الكشف التعبدي عنها فلأنه مما يحتاج الى جعل من قبل الشارع ،

ومجرد بناء العقلاء لا يعطيه هذه الصفة ما لم يتم امضاؤه من قبله .

وشأنه في ذلك شأن جميع ما يصدرون عنه من عادات وتـقاليد وأعـراف ، والسر في ذلك ان القطع بصحة الاحتجاج به على الشارع لا يتم الا اذا تم تبنّيه من قبله وعلم ذلك منه ، وكل حجة لا تنتهي الى القطع بصحة الاحتجاج بها فـهي ليست بحجة ، كما سبق بيان ذلك مفصلاً .

هذا اذا أعطينا هذه الأصول صفة الأمارية ، اما اذا جردناها منها واعتبرناها وظائف عقلائية ـ جعلوها عند الشك لينتظم سلوكهم في الحياة ـ فأمرها أوضح ، لعدم حكايتها عن أي واقع ليعتبر ما تحكي عنه من قبيل التشريع .

والاعتماد عليها كوظائف لا يتم إلا اذا تم تبني الشارع لها بـالإمضاء أيـضاً لنفس السبب السابق .

وعلى هذا فحجية هذه الأصول وأمثالها موقوفة على امضاء الشارع لها بقوله أو فعله أو تقريره ، وكون هذا الإمضاء حجة ، أي موقوفة على حجية السنة ، فلو كانت حجية السنة موقوفة عليها كما هو الفرض لزم الدور . لبداهـة ان حـجية الإقرار من قبله ﷺ مثلاً موقوفة على حجية اصالة عدم الخطأ أو اصالة الصحة أو اصالة عدم الغفلة أو السهو ، وحجية هذه الأُصول موقوفة على حجية اقراره لها لو كان هناك اقرار ، ومع اسقاط المتكرر ينتج ان حجية اقراره موقوفة عـلى حجية اقراره .

والحقيقة ان القول بحجية السنة بشكلها الواسع لا يلتئم مع أنكار العـصمة أو بعض شؤونها بحال .

وليس المهم بعد ذلك ان ندخل في شؤون العصمة وأدلتها ، فإن ذلك من بحوث علم الكلام .

والكلمات بعد ذلك مختلفة ومشتّتة ، والتأمل فيما عرضناه يكشف فيما نعتقد وجه

الحق فيها .

ومهما قيل أو يقال في العصمة على صعيد علم الكلام فإنهم في الفقه مجمعون على اعتبار حجية السنة قولاً وفعلاً وتقريراً ، وهو حسبنا في مجال المقارنة .

على ان حجيتها ـ كما سبق ان قلنا ـ ضرورة دينية لا يمكن لمسلم ان ينكرها وهو باق على الاسلام ، والاعتراف بها ينطوي على الاعتراف بالعصمة حتماً وعدم جواز الخطأ عليه خلافاً للقاضي أبي بكر[1] .

---

(١) راجع أقوال المسألة في ارشاد الفحول : ص ٣٤ .

الباب الأول

القسم الثاني

السُّنَّة

(٢)

سُنَّة الصَّحابة

* الأدلة على حجيتها
* الكتاب
* السنة
* أخذ العلماء بأقوالهم
* الروايات الآمرة بمحبتهم
* مناقشات ذلك كلّه

سنة الصحابة :

يقول الشاطبي : « سنة الصحابة (رض) سنة يعمل عليها ويرجع اليها ، والدليل على ذلك أمور »[1] .

والأمور التي ذكرها لا تنهض بإثبات ما يريده ، نعرضها ملخصة :

أحدها : « ثناء الله عليهم من غير مثنوية ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : ﴿ **كنتم خير أمة أُخرجت للناس** ﴾[2] ، وقوله : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً** ﴾[3] ، ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضي باستقامتهم على كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً ، وذلك يدل على ما دلت عليه الاولى »[4] .

والجواب على الآية الأولى يقع من وجوه :

أ ـ ان اثبات الأفضيلة لهم على سائر الأمم ، كما هو مفاد أفعل التفضيل في كلمة (خير أمة) لا تستلزم الاستقامة لكل فرد منهم على كل حال ، بل تكفي الاستقامة النسبية لأفرادها ، فيكون معناها ان هذه الأمة مثلاً في مفارقات أفرادها أقل من الأمم التي سبقتها ، فهي خيرهم من هذه الناحية ، هذا اذا لم نقل إن الآية انما فضلتهم من جهة تشريع الأمر بالمعروف لهم والنهي عن المنكر ، كما هو ظاهر تعقيبها بقوله تعالى : ﴿ **تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾ فلا تكون واردة

---

(١) الموافقات : ٤ / ٧٤.
(٢) سورة آل عمران : الآية ١١٠.
(٣) سورة البقرة : الآية ١٤٢.
(٤) الموافقات : ٤ / ٧٤.

في مقام جعل الحجية لأقوالهم أصلاً .

ب ـ ان التفضيل الوارد فيها انما هو بلحاظ المجموع ـ ككل ـ لا بلحاظ تفضيل كل فرد منها على كل فرد من غيرها لنلتزم لهم بالاستقامة على كل حال ، ولذا لا نرى أية منافاة بين هذه الآية وبين ما يدل ـ لو وجد ـ على تفضيل حواري عيسى مثلاً على بعض غير المتورعين من الصحابة .

ج ـ انها واردة في مقام التفضيل لا مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات ، اذ هي أجنبية عن هذه الناحية ، ومع عدم احراز كونها واردة لبيان هذه الجهة لا يمكن التمسك بها بحال .

د ـ ان هذا الدليل لو تم فهو أوسع من المدعى بكثير لكون الأمة أوسع من الصحابة ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم .

وقد تنبه الشاطبي لهذا الاشكال ودفعه بقوله : « ولا يقال ان هذا عام في الأمة فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم .

لأنا نقول أولاً ليس كذلك بناء على انهم المخاطبون على الخصوص ، ولا يدخل معهم من بعدهم إلا بقياس وبدليل أخر ، وثانياً على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب ، فإنهم أول من تلق ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون للوحي ؛ وثالثاً انهم أولى بالدخول من غيرهم اذ الأوصاف التي وصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلّا هم ، فمطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح »[١] .

ولكن هذه المناقشات لا يتضح لها وجه ، أما الأولى فلأن اختصاص الخطاب بهم مبني على ما سبقت الإشارة اليه من اختصاص الحجية بخصوص المشافهين لامتناع خطاب المعدوم ، وقد تقدم ما فيه ، بالإضافة الى ان هذا الاشكال لو تم

(١) الموافقات : ٤ / ٧٥.

فهو لا ينفع المستدل لاختصاصه بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب لامتناع خطاب غير الحاضر ،وإذن تختص الآية بخصوص من حضروا المجلس عند نزول الآية ، وليس كل الصحابة ، على ان دليل المشاركة وحده كاف في التعميم .

وأما المناقشتان الثانية والثالثة ، فهما واضحتا البطلان لإنكار الأولية والأولوية في القضايا التي يكون مساقها مساق القضية الحقيقية ، لأن نسبتها الى الجميع تكون نسبة واحدة من حيث الدلالة اللفظية ؛ على أن أولية الدخول أو أولويته لا يستلزم صرف الخطاب اليهم وقصره عليهم ، لأن مقتضاهما يوجب مشاركة الغير لهم في الدخول مع تأخر في الزمان أو الرتبة ، فما ذكره من الاختصاص بهم من هذه الجهات لا يخلو من مؤاخذة .

ومع ثبوت التعميم لا يمكن اثبات أحكام السنة لجميع الأمة كما هو واضح .

وما يقال عن هذه الآية يقال عن الآية الثانية ، فهي بالاضافة الى هذه المؤاخذات على الاستفادة منها والغض عن تسليم افادتها لعدالتهم جميعاً ، ان مجرد العدالة لا يوجب كون كل ما يصدر عنهم من السنة ، وإلا لعممنا الحكم الى كل عادل سواء كان صحابياً أم غير صحابي ، لورود الحكم على العنوان كما هو الفرض ، وغاية ما تقتضيه العدالة هو كونهم لا يتعمدون الخطيئة ، أما مطابقة ما يصدر عنهم للأحكام الواقعية ليكون سنة فهذا أجنبي عن مفهوم العدالة تماماً .

والثاني : ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وان سننهم في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ كقوله : (... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ...)[1] ، وقوله : (تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ، كلها في النار إلا واحدة ؛ قالوا : ومن هي يا رسول الله ؟ قال : ما أنا

---

(١) مسند أحمد : مسند الشاميّين ، الحديث ١٦٥٢٢ .

عليه وأصحابي)[١]. وعنه أنه قال : (أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به)، وعنه أيضاً : (ان الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لي منهم أربعة : أبابكر وعمر وعثمان وعلياً ، فجعلهم خير أصحابي وفي أصحابي كلهم خير)[٢] . ويروى في بعض الأخبار : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[٣] الى غير ذلك مما في معناه »[٤] .

والجواب عن هذه الأحاديث ونظائرها ـ بعد التغافل عن أسانيدها وحساب ما جاء في بعضها من الطعون أمثال ما ذكره ابن حزم عن حديث أصحابي كالنجوم من أنه « حديث موضوع مكذوب باطل ، وقال أحمد : حديث لا يصح ، وقال البزار : لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم »[٥] ـ ان هذه الروايات لا يمكن الأخذ بظاهر بعضها ، ولا دلالة للبعض الآخر على المدعى .

وأول ما يرد على الرواية الأولى ونظائرها من الروايات الآمرة بالاقتداء بهم استحالة صدور مضمونها من المعصوم لاستحالة ان يعبّدنا الشارع بالمتناقضين ، وتناقض سيرة الخلفاء في نفسها من أوضح الأمور لمن قرأ تأريخهم واستقرأ ما صدر عنهم من أحداث .

وحسبك ان سيرة الشيخين مما عرضت على الإمام علي عليه السلام يوم الشورى ، فأبى التقيد بها ولم يقبل الخلافة لذلك ، وقبلها عثمان وخرج عليها بإجماع المؤرخين ، وفي أيام خلافة الإمام نقض كل ما أبرمه الخليفة عثمان ، وخرج على سيرته سواء في توزيع الأموال أم المناصب أم اسلوب الحكم ، والشيخان نفسهما

(١) سنن الترمذي : ٥ / ٢٦ ، ح٢٦٤١ .
(٢) مجمع الزوائد : ١٠ / ١٦ .
(٣) لسان الميزان : ٢ / ٤٨٨ .
(٤) الموافقات : ٤ / ٧٦ .
(٥) اقرأ ما كتبه الشيخ عبدالله دراز في تعليقه على هذا الحديث في نفس المصدر ، وما جاء فيه من تضعيف وتصحيح .

مختلفا السيرة ، فأبوبكر ساوى في توزيع الأموال الخراجية وعمر فاوت فيها ، وأبو بكر كان يرى طلاق الثلاث واحداً ، وعمر شرّعه ثلاثاً ، وعمر منع عن المتعتين ، ولم يمنع عنهما الخليفة الأول ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى .

وعلى هذا ، فأية هذه السير هي السنة ؟ وهل يمكن ان تكون كلها سنة حاكية عن الواقع ، وهل يتقبل الواقع الواحد حكمين متناقضين ؟! وما أحسن ما ناقض الغزالي أمثال هذه الروايات بقوله : « فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله ، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ ؟ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ وكيف يختلف المعصومان ؟ كيف ، وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة ؟ فلم ينكر أبوبكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد ، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه ، فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ، ثلاثة أدلة قاطعة »[١] .

على أن بعض هذه الروايات أضيق من المدعى لاختصاصها بالخلفاء الراشدين ، كالرواية الأولى ، فتعميمها الى مختلف الصحابة لا يتضح له وجه ، والروايات الباقية أجنبية عن إفادة إثبات جعل الحجية لما يصدر عنهم ، وغاية ما تدل عليه ـ لو صحت أسانيدها ـ مدحهم والثناء عليهم ، والمدح والثناء لا يرتبطان بعالم جعل الحجية للممدوحين .

على ان هذه الروايات ـ على تقدير تمامية دلالتها ـ مخصصة بما دل على ارتداد اكثرهم ، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة ، عن النبي ﷺ قال : « بينا أنا قائم إذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال : هلم ؛ فقلت : أين ؟

(١) المستصفى : ١/١٣٥.

قال الى النار والله ؛ قلت : وما شأنهم ؟ قال : انهم ارتدوا بعدك على أدبـارهم القهقرى ؛ ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم ؛ فقال : هلم ؛ قلت : أين ؟ قال : الى النار والله ؛ قلت : ما شأنهم ؟ قال : إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى ، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم »[١] .

وفي روايته الأخرى ، عن سهل بن سعد قال : « قال النبي ﷺ : إني فرطكم على الحوض من مرَّ عليّ شرب ، ومن شرب لم يظمأ أبـداً ، ليردن عـليَّ أقـوام أعرفهم ويعرفوني ، ثم يحال بيني وبينهم ؛ قال أبو حازم : فسمعني النعمان بن أبي عياش فقال : هكذا سمعت من سهل ؟ فقلت : نعم ؛ فقال : اشهد على أبي سعيد الخدري لسمعته وهو يزيد فيها ، فأقول : انهم مني ، فيقال : انك لا تـدري مـا أحدثوا بعدك ، فأقول : سحقاً سحقاً لمن غير بعدي »[٢] .

وفي روايته الثالثة عن انس ، عن النبي ﷺ قال : « ليردن علي نـاس مـن أصحابي الحوض حتى عرفتهم اختلجوا دوني ، فأقول : أصحابي ، فـيقول : لا تدري ما أحدثوا بعدك »[٣] .

الى غير هذه الروايات مما عرضها البخاري في باب الحـوض وغـيره ، كـما عرضها غيره من اصحاب الصحاح وسائر السنن[٤] ، ولا يهم عرضها ، وطبيعة الجمع بين الأدلة تقتضي تقييد تلكم الأدلة بغير المرتدين ، فمع الشك في ارتـداد أحد الصحابة لا يمكن التمسك بتلكم العمومات لعـدم احـراز مـوضوعها وهـو الصحابي غير المرتد ، ويكون التمسك بها من قبيل التمسك بـالعام في الشـبهات المصداقية .

---

(١) صحيح البخاري : ٨/١٢١ ، كتاب الرقاق ، الحديث : ٦٠٩٩ .
(٢) المصدر السابق : الحديث : ٦٠٩٧ وكتاب الفتن ، الحديث ٦٥٢٨ .
(٣) صحيح البخاري : ٨/١٢٠ كتاب الرقاق ، الحديث : ٦٠٩٦ .
(٤) أجوبة مسائل جار الله للامام شرف الدين ، ص ١٣ ط . المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام .

والتحقيق انه لا يسوغ لأن القضية لا تثبت موضوعها بل تحتاج الى اثباته من خارج نطاق الدليل .

وقد يقال : ان المراد بالمرتدين هم اصحاب الردة الذين قاتلهم الخليفة أبو بكر ، وهم معلومون ، فلا تصل النوبة الى الشك والتوقف عن التمسك بتلكم العمومات . ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً لمنافاته بصراحة لرواية ابي هريرة السابقة التي صرحت بقولها : « فلا أراه يخلص إلا مثل همل النعم » وهي أبلغ كناية عن القلّة ، ومعنى ذلك أنها حكمت على أكثرهم بالارتداد ، ومعلوم ان هؤلاء المرتدين الذين حاربهم الخليفة لا يشكلون إلا أقل القليل .

ولولا أننا في مقام التماس الأدلة الى أحكام الله عز وجل ، وهو يقتضينا ان لا نترك ما نحتمل مدخليته في مقام الحجية رفعاً أو وضعاً ، لكنّا في غنى عن عرض هذه الأخبار والأحاديث والتحدث فيها .

وما يقال عن هذه الأحاديث ، يقال عن آية ﴿ **وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً** ﴾[1] و كأن هذه الأحاديث واردة مورد التفسير لهذه الآية ، ومؤكدة لتحقق مضمونها بعد وفاته .

الثالث : « ان جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل ، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً ، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً ، وبعضهم يعدّ قول الصحابة على الاطلاق حجة ودليلاً ؛ ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من السنة ؛ وهذه الآراء وإن ترجّح عند العلماء خلافها ففيها تقوية تضاف الى امر كلي هو المعتمد في المسألة ، وذلك ان السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة ويتكثرون بموافقتهم ، وأكثر ما تجد هذا المعنى

(١) سورة آل عمران : الآية ١٤٤ .

في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين ؛ فتجدهم اذا عينوا مذاهبهم قـدّموا ذكر من ذهب اليها من الصحابة ، وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم وقوة مآخذهم دون غيرهم وكبر شأنهم في الشريعة ، وانهم مما يجب متابعتهم وتقليدهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه ، وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل ان يجتهد لا يمنع من تقليد الصحابة ويمنع من غيره ، وهو المنقول عنه في الصحابي : كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته ؟ ولكنه مع ذلك يعرف لهم قدرهم »[١] .

والجواب على هذا النوع من الاستدلال أنه أجنبي عن اعتبار ما يصدر عنهم من السنة ، وغاية ما يدل عليه ـ لو صح ـ ان جمهور العلماء كانوا يرونهم في مجالات الرواية أو الرأي أوثق أو أوصل من غيرهم ، والصدق والوثاقة وأصالة الرأي شيء وكون ما ينتهون اليه هو من السنة شيء آخر ، وقول الشافعي الذي نقله نفسه يبعدهم عن هذا المجال ، اذ كيف يمكن له ان يحج من كان قوله سنة ؟ وهل يستطيع ان يقول مثل هذا الكلام عن النبي ﷺ ؟

على ان هذا النوع من الترجيح لأقوالهم لا يعتمد أصلاً من أصول التشريع ، والعلماء لم يتفقوا عليه ليشكل اتفاقهم اجماعاً يركن اليه .

الرابع : « ما جاء في الأحاديث من ايجاب محبتهم ، وذم من أبغضهم ، وان من أحبهم فقد أحب النبي ﷺ ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام ، وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه فقط ، اذ لا مزية في ذلك ، وانما هو لشدة متابعتهم له وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته مع حمايته ونصرته ، ومن كان بهذه المثابة حقيق ان يتخذ قدوة وتجعل سيرته قبلة »[٢] .

---

(١) الموافقات : ٧٧/٤ وما بعدها .

(٢) الموافقات : ٧٩/٤ وما بعدها .

والجواب عن هذا الاستدلال أوضح من سابقه ، لأنّ ما ذكره من التعليل لا يكفي لإعطائهم صفة المشرعين أو إلحاق منزلتهم بمنزلة النبوة ، وغاية ما يصورهم أنهم أُناس لهم مقامهم في خدمة الاسلام والالتزام بتعاليمه ، ولكنه لا ينفي عنهم الخطأ أو السهو أو الغفلة ؛ على ان لأرباب الجرح والتعديل حساباً مع الكثير من روايات هذا الباب لا يهم عرضها الآن .

هذا كله من حيث اعتبار ما يصدر عنهم من السنة ، أما جعل الحجية لأقوالهم من حيث كونهم رواة ومجتهدين فلذلك حساب آخر يأتي موضعه في مبحث (مذهب الصحابي) .

الباب الأول

القسم الثاني

السُّنَّة

(٣)

سُنّة أهل البَيْت عليهم السلام

* تمهيد ما يصلح للدليلية
* أدلتهم من الكتاب
* آية التطهير ودلالتها على العصمة
* شبهات حول الآية ودفعها
* آية أولي الأمر
* استدلال الرازي بها على العصمة
* شبهات حول تعيين أولي الأمر ودفعها
* ادلتهم من السنة
* حديث الثقلين
* سند الحديث
* دلالته على العصمة
* مناقشات أبي زهرة للحديث
* حديث حول المناقشات
* من هم أهل البيت
* الأدلة العقلية ومدى دلالتها على ذلك

تمهيد :

وقد استدل الشيعة على حجية سنّة أهل البيت عليهم السلام بأدلة كثيرة ، يصعب استعراضها جميعاً واستيفاء الحديث فيها ، وحسبنا ان نعرض منها الآن نماذج لا تحتاج دلالتها الى مقدمات مطوية ليسهل استيعاب الحديث فيها .

وأهم ما ذكروه من أدلتهم ـ على اختلافها ـ ثلاثة : الكتاب ، السنةالنبوية ، العقل .

والذي يهمنا من هذه الأدلة التي عرضوها لإثبات مرادهم هو كل ما دل أو رجع الى لزوم التمسك بهم ، والرجوع اليهم ، واعتبار قولهم حجة يستند اليها في مقام اثبات الواقع .

ومجرد مدحهم والثناء عليهم من قبل الله عز وجل أو النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يكفي في اعتبار الحجية لما يصدر عنهم ، وان قربت دلالته في كتب الشيعة الكلامية بعد ذكر مقدمات مطوية قد لا يخلو بعضها من مناقشة ، وقد سبق ان تحدثنا فيما يشبه الموضوع مع الشاطبي عندما استدل على اعتبار سنة الصحابة بأخبار المدح والثناء عليهم ، وما قلناه هناك نقوله هنا ، وان كان نوع المديح يختلف لسانه ، وربما كان في لسان بعضه هنا ما يشعر بالحجية ، ولا يهم اطالة الحديث فيه .

ثم إن الأحاديث التي وردت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستدلوا بها على الحجية ، تختلف في أسانيدها ، فبعضها يرجع الى أهل البيت عليهم السلام أنفسهم ، وينفرد أو يكاد بروايته شيعة أهل البيت عليهم السلام ، وبعضها الآخر مما يتفق على روايته الشيعة وأهل السنة على السواء .

والذي يحسن ان نذكره في أحاديثنا هذه منها هو خصوص ما اتفق عليه

الطرفان، ووثقوا رواته، اختصاراً لمسافة الحديث وإبعاداً لشبهة من لا يطمئن إلى غير أحاديث أرباب مذهبه، لاحتمال تحكم بعض العوامل الشعورية أو اللاشعورية في صياغتها، وتخلصاً من شبهة الدور التي أثارها فضيلة الاستاذ الشيخ سليم البشري في مراجعاته القيمة مع الامام شرف الدين، فقد جاء في إحدى مراجعاته له:

١ ـ هاتها بينة من كلام الله ورسوله تشهد لكم بوجوب اتباع الأئمة من أهل البيت دون غيرهم، ودعنا في هذا المقام من كلام غير الله ورسوله.

٢ ـ فإن كلام أئمتكم لا يصلح لئن يكون حجة على خصومهم، والاحتجاج به في هذه المسألة دوري، كما تعلمون(١).

وربما قرب الدور بدعوى ان حجية أقوال أهل البيت عليهم السلام موقوفة على اثبات كونها من السنة، وإثبات كونها من السنة موقوف على حجية أقوالهم، ومع إسقاط المتكرر ينتج ان اثبات كونها من السنة موقوف على إثبات كونها من السنة، ونظير هذا الدور ما سبق أن أوردناه على من استدل بالسنة النبوية على حجية السنة.

ولكن الجواب عن هذا الدور هنا واضح، اذا تصورنا أن حجية أقوال أهل البيت عليهم السلام هذه لا تتوقف على كونها من السنة، وانما يكفي في إثبات الحجية لها كونها مروية من طريقهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصدورها عنهم باعتبارهم من الرواة الموثوقين، واذن يختلف الموقوف عن الموقوف عليه فيرتفع الدور، ويكون إثبات كون ما يصدر عنهم من السنة موقوفاً على روايتهم الخاصة لا على أقوالهم كمشرعين. نعم لو أُريد من أقوال الأئمة غير الرواية عن النبي، بل باعتبارها

---

(١) المراجعات لشرف الدين: المراجعة ١٣ ص ٥١ ـ ٥٢ ط. المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ويحسن لكل مسلم ان يطلع على هذه المراجعات فإن فيها من أدب المناظرة وعمق البحث ما يقل نظيره في هذا المجال.

نفسها سنة ، وأُريد إثبات كونها سنة بنفس الأقوال لتحكمت شبهة الدور ولا مدفع لها .

وعلى أي حال فإن الذي يحسن بنا ـ متى أردنا لأنفسنا الموضوعية في بحوثنا هذه ـ ان نتجنب هذا النوع من الأحاديث ونقتصر على خصوص ما اتفق الطرفان على روايته ، ووجد في كتبهم المعتمدة لهم .

أدلتهم من الكتاب :

استدلوا من الكتاب بآيات عدة نكتفي منها بما اعتبروه دالًّا على عصمتهم لأنه هو الذي يتصل بطبيعة بحوثنا هذه ، وأهمها آيتان :

الأولى : آية التطهير وهي : ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾[١] .

وتقريب الاستدلال بها على عصمة أهل البيت عليهم السلام ما ورد فيها من حصر ارادة إذهاب الرجس ـ أي الذنوب ـ عنهم بكلمة (انما) ، وهي من أقوى أدوات الحصر ، واستحالة تخلف المراد عن الإرادة بالنسبة له تعالى من البديهيات لمن آمن بالله عز وجل وقرأ في كتابه العزيز : ﴿ **انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون** ﴾[٢] ، وتخريجها على أساس فلسفي من البديهيات أيضاً لمن يدرك أن إرادته هي العلة التامة أو آخر أجزائها بالنسبة لجميع مخلوقاته ، واستحالة تخلف المعلول عن العلة من القضايا الأولية ، ولا أقل من كونها من القضايا المسلمة لدى الطرفين ، كما سبقت الإشارة الى ذلك ، وليس معنى العصمة إلا استحالة صدور الذنب عن صاحبها عادة .

---

(١) سورة الأحزاب : الآية ٣٣.

(٢) سورة يس : الآية ٨٢.

شبهات حول الآية :

١ ـ وقد يقال : ان الإرادة ـ كما يقسمها علماء الأصول ـ إرادتان : تكوينية وتشريعية ، وهي وإن كانت من حيث استحالة تخلف المراد عنها واحدة ، إلا انها تختلف بالنسبة الى المتعلق ، فإن كان متعلقها خصوص الأمور الواقعية من أفعال المكلفين وغيرها سميت تكوينية ، وان كان متعلقها الأمور المجعولة على أفعال المكلفين من قِبل المشرع سميت إرادة تشريعية .

والإرادة هنا لا ترتبط بالإرادة التكوينية لأن متعلقها الأحكام الواردة على أفعالهم ، فكأن الآية تقول : « إنما شرعنا لكم الأحكام يا أهل البيت لنذهب بها الرجس عنكم ولنطهركم بها تطهيراً » .

ولكن تفسير الإرادة هنا بالإرادة التشريعية يتنافى مع نص الآية بالحصر المستفاد من كلمة (إنما) إذ لا خصوصية لأهل البيت في تشريع الأحكام لهم ، وليست لهم أحكام مستقلة عن أحكام بقية المكلفين ، والغاية من تشريعه للأحكام إذهاب الرجس عن الجميع ، لا عن خصوص أهل البيت عليهم السلام على أن حملها على الإرادة التشريعية يتنافى مع اهتمام النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأهل البيت وتطبيق الآية عليهم بالخصوص ، كما يأتي ذلك فيما بعد .

٢ ـ وقد يقال أيضاً : ان حملها على الإرادة التكوينية وإن دل على معنى العصمة فيهم لاستحالة تخلف المراد عن إرادته تعالى ، إلا ان ذلك يجرنا الى الالتزام بالجبر وسلبهم الإرادة فيما يصدر عنهم من أفعال ما دامت الإرادة التكوينية هي المتحكمة في جميع تصرفاتهم ، ونتيجة ذلك حتماً حرمانهم من الثواب ، لأنه وليد إرادة العبد ، كما تقتضيه نظرية التحسين والتقبيح العقليين ، وهذا ما لا يمكن ان يلتزم به مدّعو الإمامة لأهل البيت عليهم السلام .

والجواب على هذه الشبهة يجرنا الى الحديث حول نظرية الجبر والاختيار عند

الشيعة .

وملخص ما ذهبوا اليه أن جميع أفعال العبيد وإن كانت مخلوقة لله عز وجل ، ومرادة له بالإرادة التكوينية لامتناع جعل الشريك له في الخلق ، إلا أن خلقه لأفعالهم إنما هو بتوسط إرادتهم الخاصة غالباً وفي طولها ، وبذلك صححوا نسبة الأفعال للعبيد ونسبتها لله ، فهي مخلوقة لله عز وجل حقيقة ، وهي صادرة عن إرادة العبيد حقيقة أيضاً ، وبذلك صححوا الثواب والعقاب ، وذهبوا الى الحل الوسط الذي أخذوه من أقوال أئمتهم عليهم السلام « لا جبر ولا تفويض ، وانما هو أمر بين أمرين »[١].

وبهذا سلموا من مخالفة الوجدان في نفي الإرادة وسلبها عنهم ، كما هو مفاد مذهب القائلين بالجبر ، كما سلموا من شبهة المفوضة في عزل الله عن خلقه وتفويض الخلق لعبيده ، كما هو مذهب المفوضة .

وبناء على هذه النظرية يكون مفاد الآية ان الله عز وجل لما علم أن إرادتهم تجري دائماً على وفق ما شرعه لهم من أحكام ، بحكم ما زودوا به من إمكانات ذاتية ومواهب مكتسبة نتيجة تربيتهم على وفق مبادئ الاسلام تربية حوّلتهم في سلوكهم الى اسلام متجسد ، ثم بحكم ما كانت لديهم من القدرات على إعمال ارادتهم وفق أحكامه التي استوعبوها علماً وخبرة ، فقد صح له الإخبار عن ذاته المقدسة بأنه لا يريد لهم بإرادته التكوينية إلا إذهاب الرجس عنهم ، لأنه لا يفيض الوجود إلا على هذا النوع من أفعالهم ما داموا هم لا يريدون لأنفسهم إلّا إذهاب الرجس والتطهير عنهم .

وبهذا يتضح معنى الاصطفاء والاختيار من قبله لبعض عبيده في ان يحملوا ثقل النهوض برسالته المقدسة كما هو الشأن في الأنبياء وأوصيائهم عليهم السلام .

---

(١) اصول الكافي : ١ / ١٦٠ ، الحديث : ١٣ ، وفيه « ولكن » بدل « وانما هو » .

على أن الشبهة لو تمت فهي جارية في الأنبياء جميعاً، وثبوت العصمة لهم ـ ولو نسبياً ـ موضع اتفاق الجميع، فما يجاب به هناك يجاب به هنا من دون فرق، والشبهة لا يمكن ان تحل إلاَّ على مذهب أهل البيت عليهم السلام في نظرية الأمر بين الأمرين على جميع التقادير.

٣ ـ وشبهه ثالثة، أثاروها حول المراد من أهل البيت، فالذي عليه عكرمة ومقاتل ـ وهما من أقدم من تبنّى إبعادها عن أهل البيت في عرف الشيعة ـ نزولها في نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم خاصة.

وكان من مظاهر إصرار عكرمة وتبنّيه لهذا الرأي: انه كان ينادي به في السوق[١]، وكان يقول: «من شاء باهلته انها نزلت في أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم»[٢] والذي يبدو ان الرأي السائد على عهده كان على خلاف رأيه، كما يشعر فحوى رده على غيره «ليس بالذي تذهبون اليه إنما هو نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم»[٣].

وقد نسب هذا الرأي الى ابن عباس، ويبدو أنه المصدر الوحيد في النسبة اليه، وإن كان في أسباب النزول للواحدي رواية عن ابن عباس يرويها سعيد بن جبير دون توسط عكرمة هذا[٤]، إلا ان رواية ابن مردويه لها عن سعيد بن جبير عنه[٥] ـ أي عن عكرمة ـ عن ابن عباس يقرب ان يكون في رواية الواحدي تدليس، وهما رواية واحدة؛ وقد استدل هو أو استدلوا له بوحدة السياق، لأن الاية إنما وردت ضمن آيات نزلت كلها في نساء النبي، ووحدة السياق كافية لتعيين المراد من أهل البيت.

---

(١) الواحدي في أسباب النزول: ص٢٦٨.
(٢) الدر المنثور: ١٩٨/٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) أسباب النزول: ص٢٦٧.
(٥) الدر المنثور: ١٩٨/٥.

والحديث حول هذه الشبهة يدعونا الى تقييم آراء كل من عكرمة ومقاتل، ومعرفة البواعث النفسية التي بعثت بعكرمة على كل هذا الإصرار والموقف غير المحايد، حتى اضطره الموقف الى الدعوة الى المباهلة والنداء في الأسواق، وهو موقف غير طبيعي منه، ولا أُلف في غير هذا الموقف المعين.

والظاهر ان لذلك كله ارتباطاً بعقيدته التي تبناها يوم اعتنق مذهب الخوارج[١] وبخاصة رأي نجدة الحروري[٢].

وللخوارج موقف مع الامام علي(ع) معروف، فلو التزم بنزول الآية في أهل البيت بما فيهم علي، لكان عليه القول بعصمته ولأهار على نفسه أسس عقيدته التي سوغت لهم الخروج عليه ومقاتلته، وبررت لهم ـ أعني الخوارج ـ قتله.

وقد استغل علائقه بابن عباس وسيلة للكذب عليه، وكان ممن يستسيغون الكذب في سبيل العقيدة ـ فيما يبدو ـ ومن أولى من ابن عباس في الكذب عليه فيما يتصل بهذا الموضوع الحساس؟

وقد اشتهرت قصة كذبه على ابن عباس بين خاصته حتى كان يضرب المثل فيه، فعن ابن المسيب انه قال لمولى له اسمه برد: لا تكذب علي كما كذب عكرمة على ابن عباس. وعن ابن عمر أنه قال ذلك أيضاً لمولاه نافع[٣].

وقد حاول علي بن عبدالله بن عباس صده وردعه عن ذلك، ومن وسائله التي اتخذها معه أنه كان يوثقه على الكنيف ليرتدع عن الكذب على أبيه، يقول عبد الله بن ابي الحرث: «دخلت على ابن عبدالله بن عباس وعكرمة موثق على باب كنيف، فقلت: أتفعلون هذا بمولاكم؟ فقال: ان هذا يكذب على أبي»[٤].

---

(١) وفيات الأعيان: ١/٣٢٠، ترجمة عكرمة.
(٢ و ٣) راجع الكلمة الغراء للامام السيد شرف الدين: ص ٢١٥ وما بعدها، نقلاً عن ميزان الاعتدال وغيره، ففيه بالإضافة الى ذلك آراء مختلف النقاد الرجاليين فيه.
(٤) وفيات الأعيان: ١/٣٢٠.

وحقده فيما يبدو لم يختص بأهل البيتعليهم السلام وانما تجاوزهم الى جميع المسلمين عدا الخوارج ، فعن خالد بن عمران قال : « كنا في المغرب وعندنا عكرمة في وقت الموسم ، فقال : وددت أن بيدي حربة فأعترض بها من شهد الموسم يميناً وشمالاً . وعن يعقوب الحضرمي ، عن جده ، قال : وقف عكرمة على باب المسجد فقال : ما فيه إلا كافر »[١] .

وأما مقاتل فحسابه من حيث العداء لأمير المؤمنينعليه السلام حساب عكرمة ، ونسبة الكذب اليه لا تقل عن نسبتها الى زميله عكرمة ، حتى عدّه النسائي في جملة الكذابين المعروفين بوضع الحديث[٢] . وقال الجوزجاني ، كما في ترجمة مقاتل من ميزان الذهبي : « كان مقاتل كذاباً جسوراً »[٣] « وكان يقول لأبي جعفر المنصور : أنظر ما تحب ان أحدثه فيك حتى أحدثه ؛ وقال للمهدي : إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس ، قال : لا حاجة لي فيها »[٤] .

واذا كان كل من مقاتل وعكرمة بهذا المستوى لدى أرباب الجرح والتعديل ، فأمر روايتهما ورأيهما لا يحتاج الى إطالة حديث ، وبخاصة في مثل هذه المسألة التي تمس مواقع العقيدة أو العاطفة من نفسيهما .

ولكن هذه البواعث ـ فيما يبدو ـ خفيت على بعض الأعلام ، فأقاموا لرأيهما وروايتهما وزناً ، ولذلك نرى ان نعود الى التحدث عن ذلك بعيداً عن شخصيتهما لنرى قيمة هذه الرواية أو هذا الرأي .

١ ـ والذي لاحظته من قسم من الروايات : أن لفظة الأهل لم تكن تطلق في ألسنة العرب على الأزواج إلّا بضرب من التجوز ، ففي صحيح مسلم : « ان زيد

---

(١) الكلمة الغراء : ص ٢١٠ ، وهي ملحقة بكتاب الفصول المهمة للسيد شرف الدينقدس سره .
(٢) دلائل الصدق : ٢/٩٥ .
(٣) الكلمة الغراء : ص ٢١٢ .
(٤) اقرأ مصادرها في الغدير : ٥/٢٦٦ .

ابن أرقم سئل عن المراد بأهل البيت هل هم النساء ؟ قال : لا وأيم الله ، ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ، ثم يطلقها ، فترجع الى أبيها وقومها »[١].

وفي رواية أم سلمة ، قالت : نزلت هذه الآية في بيتي ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ﴾ وفي البيت سبعة : جبريل وميكائيل وعلي وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم ؛ وانا على باب البيت ، قلت : ألست من أهل البيت ؟ قال : إنك الى خير إنك من أزواج النبي ﷺ »[٢].

فدفعها عن صدق هذا العنوان عليها وإثبات الزوجية لها ، يدل على أن مفهوم الأهل لا يشمل الزوجة ، كما ان تعليل زيد بن أرقم يدل على المفروغية عن ذلك ، ولا يبعد دعوى التبادر من كلمة أهل ، خصوص من كانت له بالشخص وشائج قربى ثابتة غير قابلة للزوال ، والزوجة وان كانت قريبة من الزوج إلا ان وشائجها القريبة قابلة للزوال بالطلاق وشبهه ، كما ذكر زيد .

٢ ـ ومع الغض عن هذه الناحية ، فدعوى نزولها في نساء النبي شرف لم تدّعه لنفسها واحدة من النساء ، بل صرحت غير واحدة منهن بنزولها في النبي ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين .

« أخرج الترمذي وصححه[٣] ، وابن جرير وابن المنذر ، والحاكم وصححه[٤] وابن مردويه والبيهقي في سننه[٥] من طرق عن أم سلمة رضي الله عنها قالت : في بيتي نزلت : ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ... ﴾[٦] ، وفي البيت فاطمة وعلي والحسن والحسين ؛ فجللهم رسول الله ﷺ بكساء كان عليه ، ثم

---

(١) صحيح مسلم ، : ٧ / ١٢٩ ، كتاب فضائل الصحابة ، الحديث ٤٤٢٥ .
(٢) الدر المنثور : ١٩٨/٥ .
(٣) سنن الترمذي : كتاب تفسير القرآن ، الحديث : ٣١٢٩ ، وكتاب المناقب ، الحديث ٣٧١٩.
(٤) المستدرك ، للحاكم : ٣ / ١٤٦ .
(٥) سنن البيهقي : ٢ / ١٦٩ .
(٦) سورة الأحزاب : الآية ٣٣ .

قال : هؤلاء أهل بيتي ، فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً »[١] .

وفي رواية أم سلمة الأخرى ، وهي صحيحة على شرط البخاري : « في بيتي نزلت : ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ...** ﴾ ، فأرسل رسول الله الى علي وفاطمة والحسن والحسين ، فقال : هؤلاء أهل بيتي »[٢] .

وحديث الكساء ، الذي كاد أن يتواتر مضمونه لتعدد رواته لدى الشيعة والسنة في جميع الطبقات ، حافل بتطبيقها عليهم بالخصوص ، تقول عائشة : خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود ، فجاء الحسن بن علي ، فأدخله ؛ ثم جاء الحسين فدخل معه ، ثم جاءت فاطمة فأدخلها ؛ ثم جاء علي فأدخله ، ثم قال : ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً** ﴾[٣] .

والذي يبدو ان الغرض من حصرهم تحت الكساء ، وتطبيق الآية عليهم ، ومنع حتى أم سلمة من الدخول معهم ، كما ورد في روايات كثيرة ، هو التأكيد على اختصاصهم بالآية ، وقطع الطريق على كل ادعاء بشمولها لغيرهم .

وهناك روايات آحاد توسع بعضها في الجالسين تحت الكساء إلى ما يشمل جميع أقاربه وبناته وأزواجه ، وبعضها تخصهم بالعباس وولده حيث اشتمل النبي ﷺ « على العباس وبنيه بملاءة ، ثم قال : يا رب هذا عمي وصنو أبي ، وهؤلاء أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم فأمنت أسكفة الباب[٤] وحوائط البيت ، فقالت : آمين وهي ثلاثاً »[٥] .

---

(١) الدر المنثور : ٥ / ١٩٨ .

(٢) المستدرك ، للحاكم : ٣ / ١٤٦ .

(٣) صحيح مسلم : ٧ / ١٣٠ ، كتاب فضائل الصحابة ، الحديث : ٤٤٥٠ .

(٤) أسكفة الباب : خشبة الباب التي يوطأ عليها . (راجع : محيط المحيط مادة « سكف ») .

(٥) الصواعق المحرقة : ص ٢٢٢ . ط . دار الكتب العلمية بيروت .

وهي لعدم طبيعتها وضعف أسانيدها ومجافاتها لواقع الكثير منهم لا تستحق أن يطال فيها الحديث ، ومن رغب في الاطلاع عليها فليقرأها مع محاكماتها في كتاب دلائل الصدق(١) ؛ وحسبها وهناً أن لا يستدل بها أو يستند اليها أحد من اولئك أو أحد اتباعهم مع ما فيها من الشرف العظيم لأمثالهم .

وكأن النبي ﷺ وقد خشي ان يستغل بعضهم قربه منه فيزعم شمول الآية له ، فحاول قطع السبيل عليهم بالتأكيد على تطبيقها على هؤلاء بالخصوص ، وتكرار هذا التطبيق حتى تألفه الأسماع ، وتطمئن اليه القلوب .

يقول ابو الحمراء : « حفظت من رسول الله ﷺ ثمانية أشهر بالمدينة ، ليس من مرة يخرج الى صلاة الغداة إلا أتى الى باب علي فوضع يده على جنبتي الباب ، ثم قال : الصلاة الصلاة ، ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ويطهركم تطهيرا** ﴾(٢) . وفي رواية ابن عباس ، قال : « شهدنا رسول الله تسعة أشهر يأتي كل يوم باب علي بن أبي طالب عليه السلام عند وقت كل صلاة ، فيقول : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته اهل البيت ﴿ **انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا** ﴾ »(٣) .

ومع ذلك كله ، فهل تبقى لدعوى عكرمة وروايته مجال لمعارضة هذه الصحاح وعشرات من أمثالها حفلت بها كتب الحديث والكثير من صحاحها(٤) ؟

٣ ـ أما ما يتصل بدعوى وحدة السياق ، فهي لو تمت لما كانت أكثر من كونها اجتهاداً في مقابلة النص ، والنصوص السابقة كافية لرفع اليد عن كل اجتهاد جاء

---

(١) دلائل الصدق : ٢/٧٢ وما بعدها .

(٢) الدر المنثور : ٥ / ١٩٩ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) لا ستيعاب روايات آية التطهير راجع : دلائل الصدق : ٢ / ٦٤ ـ ٧٤ ، بحث آية التطهير . والكلمة الغراء الملحقة بكتاب الفصول المهمة : ص٢١٧ .

على خلافها، على أنها في نفسها غير تامة، لأن من شرائط التمسك بوحدة السياق ان يعلم وحدة الكلام ليكون بعضه قرينة على المراد من البعض الآخر، ومع احتمال التعدد في الكلام لا مجال للتمسك بها بحال.

ووقوع هذه الآية أو هذا القسم منها ضمن ما نزل في زوجات النبي لا يدل على وحدة الكلام، لما نعرف من أن نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الزمني، فرب آية مكية وضعت بين آيات مدنية وبالعكس فضلاً، عن اثبات ان الآيات المتسلسلة كان نزولها دفعة واحدة.

ومع تولد هذا الاحتمال لا يبقى مجال للتمسك بوحدة السياق، وأي سياق يصلح للقرينية مع احتمال التعدد في أطرافه وتباعد ما بينها في النزول؟

على ان تذكير الضمير في آية التطهير وتأنيث بقية الضمائر في الآيات السابقة عليها واللاحقة لها يقرّب ما قلناه، إذ ان وحدة السياق تقتضي اتحاداً في نوع الضمائر، ومقتضى التسلسل الطبيعي ان تكون الآية هكذا «انما يريد الله ليذهب عنكن الرجس أهل البيت» لا عنكم.

والظاهر من روايات أم سلمة ـ وهي التي نزلت في بيتها هذه الآية ـ أنها نزلت منفردة كما توحي به مختلف الأجواء التي رسمتها رواياتها، لما أحاط بها من جمع أهل البيت وإدخالهم في الكساء ومنعها من مشاركتهم في الدخول، إلى ما هنالك.

والحق الذي يتراءى لنا من مجموع ما رويناه من نزول الآية وحرص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على عدم مشاركة الغير لهم فيها واتخاذه الاحتياطات بإدخالهم تحت الكساء، ليقطع بها الطريق على كل مدع ومتقول، ثم تأكيده هذا المعنى خلال تسعة أشهر في كل يوم خمس مرات يقف فيها على باب علي وفاطمة عليهما السلام، كل ذلك مما يوجب القطع بأن للآية شأناً يتجاوز المناحي العاطفية، وهو مما يتنزه عنه مقام النبوة، لأمر يتصل بصميم التشريع من اثبات العصمة لهم، وما يلازم ذلك

من لزوم الرجوع اليهم والتأثر والتأسي بهم في أخذ الأحكام ، على ان الآية لا يتضح لها معنى غير ذلك كما أوضحناه في بداية الحديث .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾[١] وقد قرّب الفخر الرازي دلالتها على عصمة أولي الأمر في تفسيره لهذه الآية بقوله : « ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم في هذه الآية ، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم والقطع لا بد وأن يكون معصوماً عن الخطأ ، إذ لو لم يكن معصوماً عن الخطأ كان بتقدير إقدامه على الخطأ يكون قد أمر الله بمتابعته ، فيكون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ ، والخطأ لكونه خطأ منهي عنه ، فهذا يفضي الى اجتماع الأمر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد ، وأنه محال ، فثبت ان الله تعالى أمر بطاعة أولي الأمر على سبيل الجزم ، وثبت ان كل من أمر الله بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوماً عن الخطأ ، فثبت قطعاً أن أولي الأمر المذكور في هذه الآية لابد وان يكون معصوماً »[٢] .

ولكن الفخر الرازي خالف الشيعة في دعواهم في ارادة خصوص أئمتهم من هذه الآية ، وقرب ان يكون المراد منها أهل الإجماع بالخصوص ، واستدل على ذلك بقوله : « ثم نقول : ذلك المعصوم . أما مجموع الأمة أو بعض الأمة ، لا جائز ان يكون بعض الأمة ، لأنا بيّنا ان الله تعالى أوجب طاعة أولي الأمر في هذه الآية قطعاً ، وايجاب طاعتهم قطعاً مشروط بكوننا عارفين بهم ، قادرين على الوصول

---

(١) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢) التفسير الكبير : ١٠/١٤٤ . ويؤيد هذا التقريب مساواتهم لله والرسول في وجوب طاعتهم مما يدل على ان جعل الإطاعة لهم ليس من نوع جعلها للآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ، بل هي من نوع إطاعة الله والرسول التي تجب على كل حال (المؤلف) .

اليهم والاستفادة منهم ، ونحن نعلم بالضرورة أنا في زماننا عاجزون عن معرفة الإمام المعصوم ، عاجزون عن الوصول اليهم ، عاجزون عن استفادة الدين والعلم منهم ، واذا كان الأمر كذلك ، علمنا أن المعصوم الذي أمر الله المؤمنين بطاعته ليس بعضاً من أبعاض الأمة ولا طائفة من طوائفهم ، ولمّا بطل هذا وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله : ﴿ وأولي الأمر ﴾ أهل الحل والعقد من الأمة ، وذلك يوجب القطع بأن إجماع الأمة حجة »[1] .

ثم استعرض بعد ذلك الأقوال الأخر في الآية وناقشها جميعاً مناقشات ذات أصالة وجهد حتى انتهى الى رأي من أسماهم بالروافض ، فقال :

« وأما حمل الآية على الأئمة المعصومين على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد، لوجوه :

أحدها : ما ذكرناه أن طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم ، فلو أوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم كان هذا تكليف ما لا يطاق ، ولو أوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الإيجاب مشروطاً ، وظاهر قوله : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ يقتضي الإطلاق ، وأيضاً في الآية ما يدفع هذا الاحتمال ، وذلك لأنه تعالى أمر بطاعة الله وطاعة الرسول وطاعة أولي الأمر في لفظة واحدة ، وهو قوله : ﴿ وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معاً ، فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول وجب ان تكون مطلقة قي حق أولي الأمر .

الثاني : أنه تعالى أمر بطاعة أولي الأمر ، وأولو الأمر جمع ، وعندهم لا يكون في الزمان إلا إمام واحد ، وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر .

---

(١) التفسير الكبير : ١٠/١٤٤ .

وثالثها : أنه قال : ﴿ فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ﴾[١] ولو كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب ان يقال : فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الإمام ، فثبت ان الحق تفسير الآية بما ذكرناه »[٢].

والذي يرد على الفخر الرازي ـ في استفادته وجوب إطاعة أهل الاجماع وانهم هم المراد من كلمة أولي الأمر لا الأئمة ـ بناؤه هذه الاستفادة على اعتبار معرفة متعلق الحكم من شروط نفس التكليف ، وبانتفاء هذا الشرط لتعذر معرفة الأئمة والوصول اليهم ينتفي المشروط .

وهذا النوع من الاستفادة غريب في بابه ، إذ لازمه ان تتحول جميع القضايا المطلقة الى قضايا مشروطة ، لأنه ما من قضية إلا ويتوقف امتثالها على معرفة متعلقها ، فلو اعتبرت معرفة المتعلق شرطاً فيها لزمت ان تكون مشروطة .

والظاهر ان الرازي خلط بين ما كان من سنخ مقدمة الوجوب وما كان من سنخ مقدمة الواجب ، فلزوم معرفة المتعلق إنما هو من النوع الثاني ، أي من نوع ما يتوقف عليه امتثال التكليف لا اصله ، ولذلك التزم بعضهم بوجوبه المقدمي ، بينما لم يلتزم أحد فيما نعلم بوجوب مقدمات أصل التكليف وشروطه ، إذ الوجوب قبل حصولها غير موجود ليتولد منه وجوب لمقدماته ، وبعد وجودها لا معنى لتولد الوجوب منه بالنسبة اليها ، للزوم تحصيل الحاصل .

وعلى هذا فوجوب معرفة المتعلق للتكاليف لا يمكن أخذه شرطاً فيها بما هو متعلق لها لتأخره رتبة عنها ، ويستحيل أخذ المتأخر في المتقدم للزوم الخلف أو الدور .

على ان هذا الإشكال وارد عليه نقضاً ، لأن اجماع أهل الحل والعقد هو نفسه

---

(١) سورة النساء : الآية ٥٩.

(٢) التفسير الكبير : ١٠ / ١٤٦.

مما يحتاج الى معرفة ، وربما كانت معرفته أشق من معرفة فرد أو أفراد ، لاحتياجها الى استيعاب جميع المجتهدين ، وليس من السهل استقراؤهم جميعاً والاطلاع على آرائهم ، وعلى مبناه يلزم تقييد وجوب الإطاعة بمعرفتهم ، ويعسر تحصيل هذا الشرط ، والإشكال نفس الإشكال .

والغريب في دعواه بعد ذلك ادعاء العجز عن الوصول الى الأئمة ومعرفة آرائهم !! مع توفر أدلة معرفتهم وإمكان الوصول الى ما يأتون به من أحكام بواسطة رواتهم الموثوقين .

ثم إن استفادة الإجماع من كلمة (أولي الأمر) مبنية على ارادة العموم المجموعي منها ، وحملها على ذلك خلاف الظاهر ، لأن الظاهر من هذا النوع من العمومات هو العموم الاستغراقي المنحل في واقعه الى أحكام متعددة بتعدد أفراده ، ومن استعرض أحكام الشارع التي استعمل فيها العمومات الاستغراقية ، يجدها مستوعبة لأكثر أحكامه ، وما كان منها من قبيل العموم المجموعي نادر نسبياً ، فلو قال الشارع : اعطوا زكواتكم لأولي الفقر والمسكنة ـ مثلاً ـ فهل معنى ذلك لزوم اعطائها لهم مجتمعين ، واعطاء الزكوات مجتمعة أم ماذا ؟ وعلى هذا فحمل (أولي الأمر) في الآية على العموم المجموعي حمل على الفرد النادر من دون قرينة ملزمة ، وما ذكره من القرينة لا تصلح لذلك ما دام أهل الاجماع أنفسهم مما يحتاجون الى المعرفة كالأئمة ، ومعرفة واحد أو آحاد أيسر بكثير من معرفة مجموع المجتهدين ـ كما قلنا ـ وبخاصة بعد توفر وسائل معرفتهم وأخذ الأحكام عنهم .

وقد اتضحت الإجابة بهذا على ما أورده على الشيعة من اشكالات .

أما الإشكال الأول : فهو بالإضافة الى وروده نقضاً عليه ، لأن اطاعة الله والرسول وأهل الحل والعقد كلها مما تتوقف على المعرفة ؛ ان المعرفة لا يمكن

أخذها قيداً في أصل التكليف لما سبق بيانه ، ولو أمكن فالوجوبات الواردة على اطاعة الله والرسول كلها مقيدة بها ، فلا يلزم التفرقة في التكليف الواحد كما يقول .

والإشكال الثاني : يتضح جوابه مما ذكرناه في اعتبار هذا النوع من الجموع من العمومات الاستغراقية التي ينال فيها كل فرد حكمه ، فاذا قال المشرع الحديث ـ مثلاً ـ : حكم الحكام نافذ في المحاكم المدنية ، فإن معناه ان حكم كل واحد منهم ، نافذ لا حكمهم مجتمعين ؛ نعم يظهر من اتيانه بلسان الجمع ان أولي الأمر أكثر من فرد واحد ، وهذا ما تقول به الشيعة، ولا يلزمه ان يكونوا مجتمعين في زمان واحد لأن صدق الجمع على الأفراد الموزعين على الأزمنة لا ينافي ظاهره .

يبقى الإشكال الثالث : وهو عدم ذكره لأولي الأمر في وجوب الرد اليهم عند التنازع ، بل اقتصر في الذكر على خصوص الله والرسول ؛ وهذا الإشكال أمره سهل لجواز الحذف اعتماداً على قرينة ذكره سابقاً ؛ وقد سبق في صدر الآية ان ساوى بينهم وبين الله والرسول في لزوم الطاعة ، ويؤيد هذا المعنى ما ورد في الآية الثانية ﴿ ولو ردّوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ﴾[1] .

والإشكال الذي يرد على الشيعة ـ بعد تسليم دلالتها على عصمة أولي الأمر كما قال الفخر ـ ان القضية لا تثبت موضوعها ، فهي لا تعين المراد من أولي الأمر ، وهل هم الائمة من أهل البيت عليهم السلام أو غيرهم ، فلا بد من إثبات ذلك الى التماس أدلة أخرى من غير الآية ، وسيأتي الحديث حول ذلك في جواب سؤال : من هم أهل البيت ؟

والآيات الباقية التي استدلوا بها على العصمة حساب ما يدل منها عليها حساب هذه الآية من حيث عدم تعيينها للإمام المعصوم ، فالمهم ان يساق

---

(١) سورة النساء : الآية ٨٣.

الحديث الى أدلتهم من السنة النبوية .

أدلتهم من السنة :

وأول أدلتهم من السنة وأهمها :

حديث الثقلين :

وهذا الحديث يكاد يكون متواتراً بل هو متواتر فعلاً ، إذا لوحظ مجموع رواته من الشيعة والسنة في مختلف الطبقات ، واختلاف بعض الرواة في زيادة النقل ونقيصته تقتضيه طبيعة تعدد الواقعة التي صدر فيها ، ونقل بعضهم له بالمعنى وموضع الالتقاء بين الرواة متواتر قطعاً .

ومن حسنات دار التقريب بين المذاهب الاسلامية في مصر ، أنها أصدرت رسالة ضافية ألّفها بعض أعضائها في هذا الحديث أسمتها : (حديث الثقلين) ، وقد استوفى فيها مؤلفها ما وقف عليه من أسانيد الحديث في الكتب المعتمدة لدى أهل السنة[١] .

وحسب الحديث لأن يكون موضع اعتماد الباحثين ان يكون من رواته كل من: صحيح مسلم[٢] ، وسنن الدارمي[٣] ، وخصائص النسائي[٤] ، وسنن أبي داود[٥] ، وسنن ابن ماجة[٦] ، ومسند أحمد[٧] ، ومستدرك الحاكم[٨] ، وذخائر

---

(١) وقد جمع هذه الأحاديث الشيخ قوام الونسوهاي في كتاب سمّاه « حديث الثقلين » . وقال صاحب الوسائل : وقد تواتر بين العامة والخاصة عن النبي ﷺ انه قال : « إني تارك فيكم الثقلين ... » . راجع الوسائل : ٢٧ / ٣٣ ، باب ٥ ، الحديث ٣٣١٤٤ .

(٢) صحيح مسلم : كتاب فضائل الصحابة ، الحديث : ٤٤٢٥ .

(٣) سنن الدارمي : كتاب فضائل القرآن ، الحديث : ٣١٨٢ .

(٤) الخصائص : ص٣٥ ط . بيروت .

(٥) راجع تذكرة الخواص لابن الجوزي : ص٣٢٢ .

(٦) راجع كفاية الطالب للكنجي الشافعي : ص٥٣ .

(٧) مسند أحمد : باقي مسند المكثرين ، الحديث : ١٠٦٨١ و١٠٧٠٧ و١٠٧٧٩ و١١١٣٥ ومسند الانصار ، الحديث : ٢٠٥٩٦ ومسند الكوفيين ، الحديث ١٨٤٦٤ .

(٨) مستدرك الحاكم : ٣ / ١٤٨ .

الطبري[١]، وحلية الأولياء[٢]، وكنز العمال[٣]، وغيرهم؛ وان تعنى بروايته كتب المفسرين أمثال: الرازي، والثعلبي، والنيسابوري، والخازن، وابن كثير، وغيرهم؛ بالإضافة الى الكثير من كتب التأريخ، واللغة، والسير، والتراجم. وقد استقصت رسالة دار التقريب عشرات المؤلفين من هؤلاء وغيرهم[٤]؛ وقد كنت أود نقلها بنصها لقيمة ما ورد فيها من رأي ونقل لولا انتشارها وتداولها؛ وما أظن أن حديثاً يملك من الشهرة ما يملكه هذا الحديث، وقد أوصله ابن حجر في الصواعق المحرقة الى نيف وعشرين صحابياً، يقول في كتابه: «ثم اعلم ان لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نيف وعشرين صحابياً»[٥]، وفي غاية المرام وصلت أحاديثه من طرق السنة الى (٣٩) حديثاً، ومن طرق الشيعة الى (٨٢) حديثاً[٦].

والظاهر أن سرّ شهرته تكرار النبي ﷺ له في أكثر من موضع، يقول ابن حجر: «ومرّ له طرق مبسوطة في حادي عشر الشبه؛ وفي بعض تلك الطرق أنه قال ذلك بحجة الوداع بعرفة، وفي أخرى أنه قال بالمدينة في مرضه، وقد امتلأت الحجرة بأصحابه، وفي أخرى أنه قال ذلك بغدير خم، وفي أخرى أنه قال ذلك لما قام خطيباً بعد انصرافه من الطائف ـ وقال ـ: ولا تنافي إذ لا مانع من أنه كرر عليهم ذلك في تلك المواطن وغيرها اهتماماً بشأن الكتاب العزيز والعترة الطاهرة»[٧].

---

(١) ذخائر العقبىٰ: ص١٦ باب في فضل أهل البيت عليهم السلام.
(٢) حلية الاولياء: ١ / ٣٥٥ ط. السعادة.
(٣) كنز العمال: ١ / ١٨٦، ح ٩٤٥ ٤. مؤسسة الرسالة.
(٤) راجع ذلك في الرسالة المذكورة ص٥ وما بعدها، مطبعة مخيمر مصر.
(٥) الصواعق المحرقة: ١٤٨.
(٦) أصول الاستنباط: ٢٤.
(٧) الصواعق المحرقة: ص١٤٨.

ولسان الحديث كما في رواية زيد بن أرقم : « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي : كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الأرض ، وعترتي اهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض ؛ فانظروا كيف تخلفوني فيهما »[١] .

وفي رواية زيد بن ثابت : « إني تارك فيكم خليفتين : كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والأرض ، أو مابين السماء الى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وانهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض »[٢] .

ورواية أبي سعيد الخدري : « إني أوشك ان أدعى فأجيب ، وإني تارك فيكم الثقلين : كتاب الله عز وجل ، وعترتي ، كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وان اللطيف أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما »[٣] .

وقد استفيد من هذا الحديث عدة أمور نعرضها بإيجاز :

١ ـ دلالته على عصمة أهل البيت عليهم السلام :

أ ـ لاقترانهم بالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وتصريحه بعدم افتراقهم عنه ، ومن البديهي أن صدور أية مخالفة للشريعة ، سواء كانت عن عمد أم سهو أم غفلة ، تعتبر افتراقاً عن القرآن في هذا الحال ، وإن لم يتحقق انطباق عنوان المعصية عليها أحياناً كما في الغافل والساهي ، والمدار في صدق عنوان الافتراق عنه عدم مصاحبته لعدم التقيد بأحكامه وإن كان معذوراً في ذلك ، فيقال : فلان ـ مثلاً ـ افترق عن الكتاب وكان معذوراً في افتراقه عنه ؛

---

(١) كنز العمال : ١ / ٤٤ ، ح٨٧٤ ، ومستدرك الصحيحين : ج ٣ / ١٠٩ و٥٣٣ . وخصائص النسائي : ص٣٥ . ط . بيروت ، ومناقب الخوارزمي : ص٩٣ . ط . الحيدرية ، وينابيع المودة للقندوزي : ص٣٢ ط . اسلامبول .

(٢) مسند أحمد : ٥ / ١٨٢ و ١٨٩ ، والمعجم الكبير للطبراني ، وكنز العمال : ١ / ٤٤ ، ح٨٣٧ .

(٣) مسند أحمد : ٣ / ١٧ و٢٦ ، وكنز العمال : ١ / ٤٧ ، ح٩٤٥ .

والحديث صريح في عدم افتراقهما حتى يردا الحوض .

ب ـ ولأنه اعتبر التمسك بهم عاصماً عن الضلالة دائماً وأبداً ، كما هو مقتضى ما تفيده كلمة « لن » التأبيدية ، وفاقد الشيء لا يعطيه .

ج ـ على أن تجويز الافتراق عليهم بمخالفة الكتاب وصدور الذنب منهم تجويز للكذب على الرسول ﷺ الذي أخبر عن الله عز وجل بعدم وقوع افتراقهما ، وتجويز الكذب عليه متعمداً في مقام التبليغ والإخبار عن الله في الأحكام وما يرجع اليها من موضوعاتها وعللها مناف لافتراض العصمة في التبليغ ، وهي مما أجمعت عليها كلمة المسلمين على الإطلاق حتى نفاة العصمة عنه بقول مطلق .

يقول الشوكاني بعد استعراضه لمختلف مبانيهم في عصمة الأنبياء : « وهكذا وقع الإجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب في الأحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم ؛ وأما الكذب غلطاً فمنعه الجمهور ، وجوّزه القاضي أبو بكر »(١) .

ولا إشكال أن الغلط لا يتأتى في هذا الحديث لإصرار النبي ﷺ على تبليغه في أكثر من موضع وإلزام الناس بمؤداه ؛ والغلط لا يتكرر عادة . على ان الأدلة العقلية على عصمة النبي ، والتي سبقت الإشارة اليها ، من استحالة الخطأ عليه في مقام التبليغ ـ وكلما يصدر عنه تبليغ ـ كما يأتي ، تكفي في دفع شبهة القاضي أبي بكر ، وتمنع من احتمال الخطأ في دعواه عدم الافتراق .

٢ ـ لزوم التمسك بهما معاً لا بواحد منهما منعاً من الضلالة :

لقوله ﷺ فيه : « ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا » ولقوله : « فانظروا كيف تخلفوني فيهما ؛ وأوضح من ذلك دلالة ما ورد في رواية الطبراني في تتمتها : « فلا

---

(١) ارشاد الفحول : ص٣٤.

تقدموهما فتهلكوا ، ولا تقصروا عـنهما فـتهلكوا ، ولا تـعلموهم فـإنهم أعـلم منكم »[١] .

وبالطبع ان معنى التمسك بالقرآن ، هو الأخذ بتعاليمه والسير على وفقها ، وهو نفسه معنى التمسك بأهل البيت عدل القرآن .

ومن هذا الحديث يتضح أن التمسك بأحدهما لا يغني عـن الآخـر « مـا إن تمسكتم بهما » ، « ولا تقدموهما فتهلكوا ، ولا تقصروا عنهما فتهلكوا » . ولم يقل : ما إن تمسكتم بأحدهما ، أو تقدمتم أحدهما ؛ وسيأتي السر في ذلك من أنهما معاً يشكلان وحدة يتمثل بها الاسلام على واقعه وبكامل أحكامه ووظائفه .

٣ ـ بقاء العترة الى جنب الكتاب الى يوم القيامة :

أي لا يخلو منهما زمان من الأزمنة ما داما لن يفترقا حتى يردا عليه الحوض ، وهي كناية عن بقائهما الى يوم القيامة . يقول ابن حجر : « وفي أحاديث الحث على التمسك بأهل البيت إشارة على عدم انقطاع متأهل منهم للتمسك به الى يوم القيامة ، كما ان الكتاب العزيز كذلك ، ولهذا كانوا أماناً لأهل الأرض كما يأتي ، ويشهد لذلك الخبر السابق : في كل خلف من أمتي عدول من أهل بيتي »[٢] .

٤ ـ دلالته على تميزهم بالعلم بكل ما يتصل بالشريعة وغيره :

كما يدل على ذلك اقترانهـم بـالكتاب الذي لا يـغادر صـغيرة ولا كـبيرة ؛ ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « ولا تعلموهم فانهم أعلم منكم » . يقول ابن حجر ـ وهو من خير من كتبوا في هذا الحديث فهماً وموضوعية ـ : « تنبيه : سمى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم القرآن وعترته ـ وهي بالمثناة الفوقية ، الأهل والنسل والرهط الأدنون ـ الثقلين ، لأن

(١) الصواعق المحرقة : ١٤٨ .

(٢) الصواعق المحرقة : ١٤٩ .

الثقل كل نفيس خطير مصون ، وهذان كذلك ، إذ كل منهما معدن العلوم اللدنية ، والأسرار والحكم العلية ، والأحكام الشرعية ، ولذا حث ﷺ على الاقتداء والتمسك بهم والتعلم منهم ، وقال : « الحمد لله الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت »[١] وقيل : سميا ثقلين ، لثقل وجوب رعاية حقوقهما ثم إن الذين وقع الحث عليهم منهم إنما هم العارفون بكتاب الله وسنة رسوله ، إذ هم الذين لا يفارقون الكتاب الى الحوض ؛ ويؤيده الخبر السابق : « ولا تعلموهم فإنهم أعلم منكم »[٢]، وتميزوا بذلك عن بقية العلماء لأن الله أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا ، وشرفهم بالكرامات الباهرة ، والمزايا المتكاثرة ، وقد مر بعضها »[٣].

مناقشة الحديث :

وقد ناقش الاستاذ محمد أبو زهرة هذا الحديث بمناقشات مطولة بعد ان استعرض استدلال الشيعة به على وجوب الرجوع اليهم ، نذكر كل ما يتصل بحديثنا منه ، ثم نعقب عليه بما يتراءى لنا من أوجه المفارقة فيه .

يقول : « ولكنا نقول : ان كتب السنة التي ذكرته بلفظ (سنتي) أوثق من الكتب التي روته بلفظ (عترتي) ؛ وبعد التسليم بصحة اللفظ نقول : بانه لا يقطع بل لا يعين من ذكروهم من الأئمة الستة المتفق عليهم عند الإمامية الفاطميين ، وهو لا يعين أولاد الحسين دون أولاد الحسن ، كما لا يعين واحداً من هؤلاء بهذا الترتيب ، وكما لا يدل على ان الإمامة تكون بالتوارث ، بل لا يدل على إمامة السياسة ، وإنه أدل على إمامة الفقه والعلم »[٤] .

ومواقع النظر حول نصّه هذا، تقع في ثلاث :

---

(١) بحار الانوار : ١٠٤ / ٤١٢ ، الحديث : ١٩ .
(٢) بحار الانوار : ٢٢ / ٤٦٥ ، الحديث : ١٩ .
(٣) هذا النص بطوله مستل من الصواعق المحرقة ، ص ١٤٩ ؛ مطبعة دار الطباعة المحمدية بمصر . (المؤلف) .
(٤) الامام الصادق : ١٩٩ .

١ ـ مناقشة في الحديث من حيث سنده لتقديم ما ورد فيه من لفظ (سنتي) على ما ورد من لفظ (عترتي) ، لكون رواته من كتب السنة بهذا اللفظ أوثق .

٢ ـ كونه لا يعين المراد من الأهل ، كما لا يعين الأئمة المتفق عليهم لدى الشيعة أو غيرهم ، وكأنه يريد ان يقول : إن القضية لا تثبت موضوعها ، فكيف جاز الاستدلال به على إمامة خصوص الأئمة ؟!

٣ ـ دلالته على إمامة الفقه لا السياسة .

أما المناقشة الأولى : فهي غير واضحة لدينا ، لأن رواية (وسنتي) لو صحت ، فهي لا تعارض رواية العترة ، واعتبار الصادر شيئاً واحداً ، أما هذه أو تلك ، لا ملجئ له ، وأظن ان الشيخ أبا زهرة تخيل التعارض بينهما ، استناداً الى مفهوم العدد ، ولكنه نسي أن هذا النوع من مفاهيم المخالفة ليس بحجة ـ كما هو التحقيق لدى متأخري الأصوليين ـ على ان التعارض لا يلجأ اليه إلا مع تحكم المعارضة ، ومع إمكان الجمع بينهما لا معارضة أصلاً ، وقد جمع ابن حجر بينهما في صواعقه ، فقال : « وفي رواية : كتاب الله وسنتي ، وهي المراد من الأحاديث المقتصرة على الكتاب لأن السنة مبيّنة له ، فأغنى ذكره عن ذكرها ، والحاصل ان الحث وقع على التمسك بالكتاب وبالسنة وبالعلماء بهما من أهل البيت ؛ ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأُمور الثلاثة الى قيام الساعة »[1] .

وان شئت ان تقول : إن ذكر أهل البيت معناه ذكر للسنة لأنهم لا يأتون إلا بها ، فكل ما عندهم مأخوذ بواسطة النبي ، أي بواسطة السنة ، وقد طفحت بذلك أحاديثهم ، ويؤيده ما ورد في كنز العمال من جواب النبي ﷺ لعلي عندما سأله : ما أرث منك يا رسول الله ؟ قال ﷺ : « ما ورّث الانبياء من قبل : كتاب ربهم

(١) الصواعق المحرقة : ١٤٨ .

وسنة نبيهم »[١] .

واذن يكون ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر ، وكلتا الروايتين يمكن ان تكونا صحيحتين ولا حاجة الى تكذيب إحداهما وتعيين الصادرة منهما بالرجوع الى المرجّحات .

ومع الغض عن ذلك وافتراض تامية المعارضة ، وأن الصادر منهﷺ لا يمكن أن يكون إلا واحدة منهما ، فتقديمه لكلمة (وسنتي) لا أعرف له وجهاً . لأن حديث التمسك بالثقلين متواتر في جميع طبقاته ، والكتب التي حفلت به أكثر من أن تحصى ، وطرقه الى الصحابة كثيرة ، ورواته منهم ـ أي الصحابة ـ كثيرون جداً، وفي رواياته عدة روايات كانت في أعلى درجات الصحة ، كما شهد بذلك الحاكم وغيره .

بينما نرى الحديث الآخر لا يتجاوز في اعتباره عن كونه من أحاديث الآحاد ، ولقد كنت أحب للسيد أبي زهرة ان يتفضل بذكر الكتب السنية التي روت حديث (وسنتي) لنرى مدى ادعائه الأوثقية لها ، وأي كتب أوثق من الصحاح والسنن والمسانيد ومستدركاتها التي سبق ذكرها وذكر روايتها للحديث لتقدم عند المعارضة ؟!

وفي حدود تتبعي لكتب الحديث ، واستعانتي ببعض الفهارس ، لم أجد رواية (وسنتي) إلا في عدد من الكتب لا تتجاوز عدد الأصابع لليد الواحدة ، وهي مشتركة في رواية الحديثين معاً ، اللهم إلا ما يبدو من مالك حيث اقتصر في الموطأ على ذكرها فحسب ، ولم يذكر الحديث الآخر ـ إن صدق تتبعي لما في الكتاب ـ يقول راوي الموطأ : « وحدثني عن مالك : انه بلغه ان رسول اللهﷺ قال : تركت

---

(١) كنز العمال : ٥ / ٤١ ، راجع : السقيفة للمظفر : ص٤٩ .

فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه »[١] .

ويكفي في توهين الرواية أنها مرفوعة ولم يذكر الكتاب رواتها ، مما يدل على عدم اطمئنان صاحبها اليها ولسانها « عن مالك أنه بلغه ان رسول الله » ، ولعل الموطأ هو أقدم مصادرها في كتب الحديث ، كما أن ابن هشام هو أقدم رواتها في كتب السير[٢] فيما يبدو .

وما عدا هذين الكتابين ؛ فقد ذكرها ابن حجر في صواعقه مرسلة ، وذكرها الطبراني فيما حكي عنه[٣] .

ومثل هذه الرواية ـ وهي بهذه الدرجة من الضعف لأنها لا تزيد على كونها مرفوعة أو مرسلة ، ولو قدر صحتها فهي لا تزيد على كونها من أخبار الآحاد ـ هل يمكن ان تقف بوجه حديث الثقلين مع وفرة رواته في كتب السنة وتصحيح الكثير من رواياته ، كما سبق بيانه ؟

هذا كله من حيث سند الحديثين .

أما من حيث المضمون ، فأنا ـ شخصياً ـ لا أكاد أفهم كيف يمكن أن تكون السنة مرجعاً يطلب الى المسلمين في جميع عصورهم أن يتمسكوا بها الى جنب الكتاب ، وهي غير مجموعة على عهده ﷺ وفيها الناسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، والمطلق والمقيد ؟

ولقد كان رسول الله ﷺ بالمدينة وأصحابه كما يقول ابن حزم : « مشاغيل في المعاش ، وتعذر القوت عليهم لجهد العيش بالحجاز ، وانه كان يفتي بالفتيا ويحكم بالحكم بحضرة من حضره من أصحابه فقط ، وأنه إنما قامت الحجة على سائر من

---

(١) الموطأ : ٢٠٨/٢ . طبعة مصطفى البابي الحلبي .
(٢) حديث الثقلين : ١٨ دار التقريب .
(٣) المصدر السابق .

لم يحضره ﷺ بنقل من حضره ، وهم واحد أو اثنان »(١) .

واذا صح هذا ـ وهو صحيح جداً لأن التاريخ لم يحدثنا عنه ﷺ أنه كان يجمع الصحابة جميعاً ، ويبلغهم بكل ما يجد من أحكام ، ولو تصورناه في أقواله فلا نتصوره في أفعاله وتقريراته وهما من السنة ـ فماذا يصنع من يريد التمسك بسنته من بعده ولنفترضه من غير الصحابة ؟ أيظل يبحث عن جميع الصحابة ـ وفيهم الولاة والحكام ، وفيهم القواد والجنود في الثغور ـ ليسألهم عن طبيعة ما يريد التعرف عليه من أحكام ، أم يكتفي بالرجوع الى الموجودين وهو لا يجزيه ، لاحتمال صدور الناسخ أو المقيد أو المخصص أمام واحد أو اثنين ممن لم يكونوا بالمدينة ؟ والحجية ـ كما يقول ابن حزم ـ : لا تتقوّم إلا بهم .

والعمل بالعام أو المطلق لا يجوز قبل الفحص عن مخصصه أو مقيده ، ما دمنا نعلم أن من طريقة النبي ﷺ في التبليغ هو الاعتماد على القرائن المنفصلة ، فالإرجاع الى شيء مشتّت وغير مدون تعجيز للأمة وتضييع للكثير من أحكامها الواقعية .

وإذا كانت هذه المشكلة قائمة بالنسبة الى من أدرك الصحابة وهم القلة نسبياً ، فما رأيكم بالمشكلة بعد تكثر الفتوح ، وانتشار الاسلام ، ومحاولة التعرف على أحكامه من قبل غير الصحابة من رواتهم ، وبخاصة بعد انتشار الكذب والوضع في الحديث للأغراض السياسية أو الدينية أو النفسية ؟

ومثل هذه المشكلة هل يمكن ان لا تكون أمامه ﷺ وهو المسؤول عن وضع الضمانات لبقاء شريعته ما دامت خاتمة الشرائع ، وقد شاهد قسماً من التنكر لسنته على عهده ﷺ ، كما مرت الاشارة الى ذلك في سابق من الأحاديث.

إن الشيء الطبيعي أن لا يفرض أي مصدر تشريعي على الأمة ما لم يكن

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ١٢٣ نقلاً عنه .

مدوّناً ومحدد المفاهيم ، أو يكون هناك مسؤول عنه يكون هو المرجع فيه .

وما دمنا نعلم أن السنة لم تدوّن على عهد الرسول ﷺ ، وان النبي ﷺ منزّه عن التفريط برسالته ، فلا بد أن نفترض جعل مرجع تحدد لديه السنة بكل خصائصها ، وبهذا تتضح أهمية حديث الثقلين وقيمة إرجاع الأمة الى أهل البيت عليهم السلام فيه لأخذ الأحكام عنهم ، كما تتضح أسرار تأكيده على الاقتداء بهم[١] ، وجعلهم سفن النجاة تارة[٢] ، وأماناً للأمة أخرى[٣] ، وباب حطة ثالثة[٤] وهكذا ... وبخاصة اذا أدركنا مقام النبوة وما يقتضيه من تنزيه عن جميع المجالات العاطفية غير المنطقية ، وإلا فما الذي يفرق أهل بيته عن غيرهم من الأمة ليضفي عليهم كل هذا التقديس ، ويلزمها بهذه الأوامر المؤكدة بالرجوع اليهم ، والاقتداء بهم ، والتمسك بحبلهم ؟

أما ما يتصل بعدم تعيينه المراد من أهل البيت ، فهذا من أوجه ما أورده أبو زهرة من إشكالات على هذا الحديث .

وكون القضية لا تشخص موضوعها بديهية ، لذلك نرى ان نتعرف على المراد من أهل البيت من خارج نطاق هذا الحديث .

من هم أهل البيت ؟

وأول ما يلفت النظر سكوت الأمة عن استيضاح أمرهم من النبي ﷺ وبخاصة وقد سمعوه منه في نوب متفرقة وأماكن مختلفة ، أما كان فيهم من يقول له : إنك عصمتنا من الضلالة بالرجوع الى أهل بيتك ، وجعلتهم قرناء القرآن ؛ فمن هم أهل هذا البيت لنعتصم بهم ؟ أترى ان عصمتهم من الضلالة من الأمور العادية

---

(١) راجع : المراجعات للإمام السيد شرف الدين : ص ٢٣ وما بعدها .

(٢) ينابيع المودة : ص ٣٠ وص ٣٧٠ ط . الحيدرية . والصواعق المحرقة : ص ١٨٤ و ٢٣٤ ط . المحمدية .

(٣) ذخائر العقبى : ص ١٧ . والصواعق المحرقة : ص ١٥٠ .

(٤) مجمع الزوائد : ٩ / ١٦٨ . والصواعق المحرقة : ص ١٥٠ .

التي لا تهم معرفتها والاستفسار عنها ، أم ترى أنهم كانوا معروفين لديهم فما احتاجوا الى استفسار وحديث ؟

والذي يبدو ان الصحابة ما كانوا في حاجة الى استفسار وهم يشاهدون نبيهم ﷺ في كل يوم يقف على باب علي وفاطمة ، وهو يقرأ : ﴿ **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً** ﴾[1] ؛ وتسعة أشهر ـ وهي المدة التي حدث عنها ابن عباس ـ كافية لأن تعرف الأمة من هم أهل البيت ، ثم يشاهدونه وقد خرج الى المباهلة وليس معه غير علي وفاطمة وحسن وحسين عليهم السلام وهو يقول : « اللهم هؤلاء أهلي »[2] ، وهم من أعرف الناس بخصائص هذا الكلام ، وأكثرهم إدراكاً لما ينطوي عليه من قصر واختصاص .

وأحاديث الكساء التي سبقت الإشارة اليها فيما سبق ، بما في بعضها من إقصاء حتى لزوجته أم سلمة ، ما يغني عن إطالة الحديث معه في التعرف على المراد من أهل البيت على عهده ، وأحاديثه على اختلافها يفسر بعضها بعضاً ، ويعين بعضها المراد من البعض .

على أنا لا نحتاج في بدء النظر الى أكثر من تشخيص واحد منهم يكون المرجع للقيام بمهمته من بعده ، وهو بدوره يعين الخلف الذي يأتي بعده وهكذا ... وليس من الضروري ان يتولى ذلك النبي ﷺ بنفسه إن لم نقل أنه غير طبيعي لولا ان تقتضيه بعض الاعتبارات .

ومن هنا احتجنا الى النص على من يقوم بوظيفة الإمامة ، لأن استيعاب السنة والأحكام الشرعية وطبيعة الصيانة لحفظها التي تستدعي العصمة لصاحبها

---

(١) الأحزاب : ٣٣.

(٢) صحيح مسلم : ٧ / ١٢١ الحديث وفيه : « لما نزلت هذه الآية ﴿ فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ﴾ دعا رسول الله علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً ، فقال : « اللهم هؤلاء أهلي » وقد رواه كل من : الترمذي ، والحاكم ، والبيهقي ، وغيرهم ؛ انظر دلائل الصدق : ٢ / ٨٦.

والعاصمية للآخرين ، ليست من الصفات البارزة التي يدركها جميع الناس ليتركها مسرحاً لاختيارهم وتمييزهم ، ولو أمكن تركها لهم في مجال التشخيص فليس من الضروري أن يتفق الناس على اختيار صاحبها بالذات مع تباين عواطفهم وميولهم .

وطبيعة الصيانة والحفظ ومراعاة استمرارها منهجاً وتطبيقاً في الحياة ، تستدعي اتخاذ مختلف الاحتياطات اللازمة لذلك .

ولقد أغنانا ﷺ حين عيّن علياً عليه السلام في نفس حديث الثقلين وسماه من بين أهل بيته لينهض بوظائفه من بعده ؛ ومما جاء في خطابه التاريخي في يوم غدير خم ، وهو ينعى نفسه لعشرات الألوف من المسلمين الذين كانوا معه : «كأني قد دعيت فأجبت ، اني قد تركت فيكم الثقلين ، أحدهما اكبر من الآخر : كتاب الله وعترتي ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما ؛ فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض ، ـ ثم قال ـ : إن الله عز وجل مولاي ، وأنا مولى كل مؤمن ـ ثم أخذ بيد عليّ ، فقال ـ : من كنت مولاه فهذا وليه ؛ اللهم وال من والاه ، وعادِ من عاداه »[١] .

ثم قال في مرض موته بعد ذلك مؤكداً : « أيها الناس ، يوشك ان أقبض قبضاً سريعاً فينطلق بي ، وقد قدمت اليكم القول معذرة اليكم ، الا اني مخلف فيكم كتاب ربي عز وجل ، وعترتي أهل بيتي ، ثم أخذ بيد علي فرفعها فقال : هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي ، لا يفترقان حتى يردا عليَّ الحوض فأسألهما ما خلفت فيهما »[٢] .

على أن الأحاديث الدالة على عصمته كافية في تعيينه ، أمثال قوله ﷺ :

---

(١) مستدرك الحاكم وتلخيصه للذهبي : ١٠٩/٣ ، وقد صححه الحاكم على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله .

(٢) الصواعق المحرقة لابن حجر : ٢٤ .

«علي مع الحق، والحق مع علي يدور معه حيثما دار»[١] وقوله ﷺ لعمار: «يا عمار، إن رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره، فاسلك مع علي ودع الناس، إنه لن يدلّك على ردى ولن يخرجك من هدى»[٢]. وقوله ﷺ: «اللهم أدر الحق مع عليّ، حيث دار»[٣] الى غيرها من الأحاديث.

ومن هنا قال أبو القاسم البجلي وتلامذته من المعتزلة: «لو نازع علي عقيب وفاة رسول الله ﷺ وسلَّ سيفه لحكمنا بهلاك كل من خالفه وتقدم عليه، كما حكمنا بهلاك من نازعه حين أظهر نفسه، ولكنه مالك الأمر وصاحب الخلافة، إذا طلبها وجب علينا القول بتفسيق من ينازعه فيها، واذا أمسك عنها وجب علينا القول بعدالة من اغضى له عليها، وحكمه في ذلك حكم رسول الله ﷺ لأنه قد ثبت عنه في الأخبار الصحيحة أنه قال: «علي مع الحق، والحق مع علي يدور معه حيثما دار»[٤]، وقال له غير مرة: «حربك حربي، وسلمك سلمي»[٥].

واذا كانت هذه الأحاديث التي مرت تعين علياً وولديه، فما الذي يعين بقية الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؟

هناك روايات مأثورة لدى الشيعة وأخرى لدى السنة، يذكرها صاحب الينابيع[٦] وغيره، تصرح بأسمائهم جميعاً».

ولكن الروايات التي حفلت بها الصحاح والمسانيد لا تذكرهم بغير عددهم. ففي رواية البخاري، عن جابر بن سمرة، قال: «سمعت النبي ﷺ، يقول: يكون

---

(١) مجمع الزوائد: ٧ / ٢٣٥.
(٢) كنز العمال: ١١ / ٦١٤، ح ٣٢٩٧٢ ط. مؤسسة الرسالة.
(٣) المستصفى: ١/١٣٦.
(٤) بحار الأنوار: ٣٣ / ٣٣٢، الحديث: ٥٧٧.
(٥) بحار الأنوار: ٢٤ / ٢٦١، الحديث ١٥. راجع أيضاً «شرح نهج البلاغة، لابن ابي الحديد» ١ / ٢١٢.
(٦) ينابيع المودة: ٣/٩٩.

اثنا عشر أميراً ، فقال كلمة لم أسمعها ، فقال أبي : إنه قال : كلهم من قريش »[١].

وفي صحيح مسلم بسنده عن النبي ﷺ : « لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش »[٢].

وفي رواية أحمد عن مسروق قال : « كنا جلوساً عند عبدالله بن مسعود وهو يقرئنا القرآن ، فقال له رجل : يا أبا عبدالرحمن ، هل سألتم رسول الله ﷺ كم يملك هذه الأمة من خليفة ؟ فقال عبدالله : ما سألني عنها أحد منذ قدمت العراق قبلك ، ثم قال : نعم ، ولقد سألنا رسول الله ، اثني عشر كعدّة نقباء بني اسرائيل »[٣].

وفي نظير هذه الأحاديث مع اختلاف في بعض المضامين ، حدّث كل من أبي داود ، والبزار ، والطبراني[٤] ، وغيرهم ، وطرقها في هذه الكتب كثيرة وبخاصة في صحيح مسلم[٥] ومسند أحمد[٦].

والذي يستفاد من هذه الروايات :

١ ـ ان عدد الأمراء أو الخلفاء لا يتجاوز الاثني عشر ، وكلهم من قريش .

٢ ـ وان هؤلاء الأمراء معيّنون بالنص ، كما هو مقتضى تشبيههم بنقباء بني اسرائيل لقوله تعالى : ﴿ ولقد أخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا ﴾[٧].

٣ ـ ان هذه الروايات افترضت لهم البقاء ما بقي الدين الاسلامي ، أو حتى

---

(١) صحيح البخاري : ٨١/٩ ، كتاب الاحكام ، الحديث : ٦٦٨٢ .

(٢) صحيح مسلم : ٤/٦ ؛ كتاب الامارة ، الحديث ٣٣٩٣ . وفي ص ٣ ـ ٤ روايات أخرى بمضمون رواية البخاري .

(٣) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة ، الحديث ٣٥٩٣ ، راجع دلائل الصدق : ٣١٦/٢ .

(٤) أضواء على السنة المحمدية : ص ٢١٠ وما بعدها .

(٥) صحيح مسلم : ٣/٦ ، كتاب الإمارة ، الحديث : ٣٣٩٣ و ٣٣٩٤ و ٣٣٩٨ .

(٦) مسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة .

(٧) سورة المائدة : الآية ١٢ .

تقوم الساعة ، كما هو مقتضى رواية مسلم السابقة ، وأصرح من ذلك روايته الأُخرى في نفس الباب : « لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي من الناس اثنان »[١] .

واذا صحت هذه الاستفادة فهي لا تلتئم إلا مع مبنى الإمامية في عدد الأئمة وبقائهم وكونهم من المنصوص عليهم من قبله ﷺ ، وهي منسجمة جداً مع حديث الثقلين وبقائهما حتى يردا عليه الحوض .

وصحة هذه الاستفادة موقوفة على ان يكون المراد من بقاء الأمر فيهم بقاء الإمامة والخلافة ـ بالاستحقاق ـ لا السلطة الظاهرية .

لأن الخليفة الشرعي خليفة يستمد سلطته من الله ، وهي في حدود السلطنة التشريعية لا التكوينية ، لأن هذا النوع من السلطنة هو الذي تقتضيه وظيفته كمشرع ، ولا ينافي ذلك ذهاب السلطنة منهم في واقعها الخارجي لتسلط الآخرين عليهم .

على ان الروايات تبقى بلا تفسير لو تخلينا عن حملها على هذا المعنى ، لبداهة ان السلطنة الظاهرية قد تولاها من قريش أضعاف أضعاف هذا العدد ، فضلاً عن انقراض دولهم وعدم النص على أحد منهم ـ أمويين وعباسيين ـ باتفاق المسلمين .

ومن الجدير بالذكر ان هذه الروايات كانت مأثورة في بعض الصحاح والمسانيد قبل ان يكتمل عدد الائمة، فلا يحتمل ان تكون من الموضوعات بعد اكتمال العدد المذكور ، على ان جميع رواتها من أهل السنة ومن الموثوقين لديهم .

ولعل حيرة كثير من العلماء في توجيه هذه الاحاديث وملاءمتها للواقع

---

(١) صحيح مسلم : كتاب الإمارة ، الحديث ٣٣٩٢ ، ومسند أحمد : مسند المكثرين من الصحابة ، الحديث : ٤٦٠٠ و٥٤١٩ .

التأريخي كان منشؤها عدم تمكنهم من تكذيبها ، ومن هنا تضاربت الأقوال في توجيهها وبيان المراد منها .

والسيوطي بعد أن أورد ما قاله العلماء في هذه الأحاديث المشكلة خرج برأي غريب نورده هنا تفكهة للقراء ، وهو « وعلى هذا فقد وجد من الاثني عشر ، الخلفاء الأربعة والحسن ومعاوية وابن الزبير وعمر بن عبدالعزيز وهؤلاء ثمانية ، ويحتمل ان يضم اليهم المهدي من العباسيين لأنه فيهم كعمر بن عبد العزيز في بني أمية ، وكذلك الظاهر لما أوتيه من العدل ، وبقي الاثنان المنتظران أحدهما : المهدي لأنه من أهل بيت محمد ولم يبين المنتظر الثاني ، ورحم الله من قال في السيوطي : إنه حاطب ليل »[(١)] .

وما يقال عن السيوطي يقال عن ابن روزبهان في رده على العلامة الحلي وهو يحاول توجيه هذه الأحاديث[(٢)] .

والحقيقة ان هذه الأحاديث لا تقبل توجيهاً إلا على مذهب الإمامية في أئمتهم . واعتبارها من دلائل النبوة في صدقها عن الإخبار بالمغيبات ، أولى من محاولة إثارة الشكوك حولها كما صنعه بعض الباحثين المحدثين متخطياً في ذلك جميع الاعتبارات العلمية ، وبخاصة بعد ان ثبت صدقها بانطباقها على الائمة الاثني عشر عليهم السلام .

على أنا في غنى من هذه الروايات وغيرها بحديث الثقلين نفسه ، فهو الذي ترك بأيدينا مقياساً لتشخيص العصمة في أصحابها ، وقديماً قيل : (اعرف الحق تعرف أهله)[(٣)] .

---

(١) أضواء على السنة المحمدية : ٢١٢ .

(٢) دلائل الصدق : ٢/٣١٥.

(٣) ذكر الغزالي في « المنقذ من الضلال » ما هذا لفظه : والعاقل يقتدي بسيّد العقلاء علي عليه السلام حيث قال : لا يعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف اهله » (بحار الأنوار : ٤٠ / ١٢٥).

والمقياس في العصمة هو عدم الافتراق عن القرآن ، فلنمسك بأيدينا هذا المقياس ، ونسبر به الواقع السلوكي لجميع من تسمّوا بالأئمة لدى فرق الشيعة، ونختار أجدرهم بالانطباق عليه لنتمسك بإمامته .

وأظن ان الأنسب والأبعد عن الادعاء ان نهمل كتب الشيعة على اختلافها ، وننزع الى كتب إخواننا من أهل السنة ونجعلها الحكم في تطبيق هذا المقياس عليهم ، فإنها أقرب إلى الموضوعية عادة من كتبٍ قد يقال في حق أصحابها أن كل طائفة تريد التزيّد لائمتها بالخصوص .

ولنا من ابن طولون مؤرخ دمشق في كتابه « الائمة الاثنا عشر » ، وابن حجر في صواعقه ، والشيخ سليمان البلخي وغيرهم رادة لأمثال هذه البحوث .

ولنترك قراءة تراجمهم جميعاً للأخ أبي زهرة ليرى أيهم أكثر انسجاماً في واقعه مع المقياس الذي استفدناه من حديث الثقلين .

يقول أحمد وهو يعلق على حديث الإمام الرضا عن آبائه عليهم السلام حين مر بنيسابور : « لو قرأت هذا الإسناد على مجنون لبرئ من جنّته »[١] .

والذي نرجوه ونأمل أن لا ننساه ونحن نستعرض تراجمهم ، ان هؤلاء الائمة الاثني عشر قد ادعوا لأنفسهم الإمامة في عرض السلطة الزمنية ، واتخذوا من أنفسهم كما اتخذهم الملايين من أتباعهم قادة للمعارضة السلمية للحكم القائم في زمنهم ، وكانوا عرضة للسجون والمراقبة ، وكثير منهم قتل بالسم ، وفيهم من استشهد في ميدان الجهاد على يد القائمين بالحكم .

وفي هؤلاء الائمة من تولى الإمامة وهو ابن عشرين سنة كالحسن العسكري عليه السلام، بل فيهم من تولى منصبها وهو ابن ثمان كالإمامين الجواد والهادي عليهما السلام.

---

(١) الصواعق المحرقة : ٢٠٣.

ومن المعروف عن الشيعة ادعاؤهم العصمة لأئمتهم الملازمة لدعوى الإحاطة في شؤون الشريعة جميعها، بل ادعوا الأعلمية لهم في جميع الشؤون، وهم أنفسهم صرحوا بذلك.

ومن كلمات أئمتهم في ذلك كله ما ورد عن أميرالمؤمنين عليه السلام في نهجه الخالد «نحن شجرة النبوة، ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، وينابيع الحكمة»(١)، وقوله عليه السلام: «أين الذين زعموا أنهم الراسخون في العلم دوننا كذباً وبغياً علينا، أن رفعنا الله ووضعهم، وأعطانا وحرمهم، وأدخلنا وأخرجهم؟ بنا يستعطى الهدى، ويستجلى العمى، ان الائمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم، لا تصلح على سواهم ولا تصلح الولاة من غيرهم»(٢).

وقول علي بن الحسين السجاد عليهما السلام: «... وذهب آخرون الى التقصير في أمرنا واحتجوا بمتشابه القرآن فتأولوا بآرائهم واتهموا مأثور الخبر فينا ـ الى ان يقول ـ: فإلى من يفزع خلف هذه الأُمة، وقد درست أعلام هذه الأمة، ودانت الامة بالفرقة والاختلاف يكفر بعضهم بعضاً؟ والله تعالى يقول: ﴿ **ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات** ﴾(٣) فمن الموثوق به على إبلاغ الحجة، وتأويل الحكم الا أعدال الكتاب وأبناء أئمة الهدى، ومصابيح الدجى الذين احتج الله بهم على عباده، ولم يدع الخلق سدى من غير حجة؟ هل تعرفونهم أو تجدونهم إلا من فروع الشجرة المباركة وبقايا الصفوة الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا؟»(٤).

ومع هذه الأقوال ونظيرها صادر عن أكثر الأئمة، وهم مصحرون بمبادئهم،

---

(١) نهج البلاغة تحقيق الدكتور صبحي الصالح ذيل الخطبة ١٠٩ ص١٦٢ وفيه «ينابيع الحكم».
(٢) المصدر السابق: الخطبة: ١٤٤، ص ٢٠١.
(٣) سورة آل عمران: الآية ١٠٥.
(٤) بحار الأنوار: ٢٧ / ١٩٣، الحديث ٥٢. واقرأ هذه الأقوال وغيرها في المراجعات لشرف الدين مأثورة عن النهج والصواعق ص١٨.

أما كان بوسع السلطة وهي تملك ما تملك من وسائل القمع أن تقضي على هذه الجبهة من المعارضة ذات الدعاوى العريضة من أيسر طرقها ؟ وذلك بتعريض أئمتها لشيء من الامتحان العسير في بعض ما يملكه العصر من معارف ، وبخاصة ما يتصل منها بغوامض الفقه والتشريع ليسقط دعواها في الأعلمية من الأساس ، أو يعرضهم الى شيء من الامتحان في الأخلاق والسلوك ليسقط ادعاءهم العصمة .

واذا كان في الكبار منهم عصمة وعلم ، نتيجة دربة ومعاناة ، فما هو الشأن في ابن عشرين عاماً أو ابن ثمان ؟ فهل تملك الوسائل الطبيعية تعليلاً لتمثلهم لذلك كله ؟

ولو كان هؤلاء الأئمة في زوايا أو تكايا ، وكانوا محجوبين عن الرأي العام ، كما هو الشأن في أئمة الاسماعيلية أو بعض الفرق الباطنية ، لكان لإضفاء الغموض والمناقبية على سلوكهم من الأتباع مجال ، ولكن ما نصنع وهم مصحرون بأفكارهم وسلوكهم وواقعهم تجاه السلطة وغيرها من خصومهم في الفكر ؟ والتأريخ حافل بمواقف السلطة منهم ومحاربتها لأفكارهم وتعريضهم لمختلف وسائل الاغراء والاختبار ، ومع ذلك فقد حفل التأريخ بنتائج اختباراتهم المشرّفة وسجلها بإكبار .

ولقد حدث المؤرخون عن كثير من هذه المواقف المحرجة وبخاصة مع الامام الجوادعليه السلام ، مستغلين صغر سنه عند تولي الإمامة[1] .

وحتى لو افترضنا سكوت التأريخ عن هذه الظاهرة ، فإن من غير الطبيعي ان لا تحدث أكثر من مرة تبعاً لتكرر الحاجة اليها ، وبخاصة وان المعارضة كانت على أشدها في العصور العباسية .

وطريقة إعلان فضيحتهم بإحراج أئمتهم فيما يدعونه من علم أو استقامة

(١) اقرأ موقفه من امتحان الخليفة له على يد يحيى بن اكثم في الصواعق المحرقة ص ٢٠٤.

سلوك، وإبراز سخفهم لاحتضانهم أئمة بهذا السن وهذا المستوى، لو أمكن ذلك أيسر بكثير من تعريض الأمة الى حروب قد يكون الخليفة نفسه من ضحاياها، أو تعريض هؤلاء الأئمة الى السجون والمراقبة أو المجاملة أحياناً.

واذا كان بوسع الأخ أبي زهرة ان يعلل هذه الظاهرة بتعليل منطقي يخضع لما نعرف من عوامل طبيعية ـ أعني ظاهرة تفوقهم في مجالات الاختبار والتمحيص ـ بالنسبة الى الكبار من الائمة بإرجاعها الى الجهد والدراسة والتجربة السلوكية سراً، فهل بوسع فضيلته ان يعللها في ابن عشرين سنة أو في ابن ثمان، كما هو الشأن في الأئمة الثلاثة: الجواد، والهادي، والعسكري عليهم السلام؟

وما لنا نبعد والأخ ابو زهرة، وهو من الأساتذة الذين عانوا مشاكل التدريس في الجامعات؟ هل يستطيع ان يعطي الضمانة لنجاح أي استاذ ـ لو عرض لامتحان عسير ـ في خصوص ما ألفه من كتب من دون سابق تحضير؟ فكيف اذا وسعنا الامتحان الى مختلف مجالات المعرفة ـ وهي المدعاة لأئمة أهل البيت في مذهب الشيعة الإمامية ـ ودون سابق تحضير؟

واذا كان للصدفة ـ وهي مستحيلة ـ مجالها في امتحان ما بالنسبة الى شخص ما فليس لها موقع بالنسبة اليه في مختلف المجالات فضلاً عن تكررها بالنسبة الى جميع الائمة صغارهم وكبارهم كما يحدث في ذلك التأريخ.

وأظن ان في هذه الاعتبارات التي ذكرناها مجتمعة ما يغني عن استيعاب كل ما ذكر في تشخيص المراد من أهل البيت.

أما الدعوى الثالثة: وهي دلالته على إمامة الفقه لا السياسة، فهي ما لا أعرف لها وجهاً يمكن الركون اليه لافتراضها فصل السلطتين الدينية والزمنية عن بعضهما، مع ان الاسلام لا يعترف بذلك لما فيه من تجاهل لوظائف الإمامة وهي امتداد لوظائف النبي إلا فيما يتصل بعالم الاتصال بالسماء، وبخاصة فيما يتصل في

الشؤون التطبيقية .

لأن الفكرة ـ أية فكرة ـ لا يكفي في تحقيق نفسها ان تشرع وتعيش على صعيد من الورق ، بل لا بد ان تضمن لها تطبيقاً تتلاءم فيه الوسائل والأهداف ، وإلا لما صح نسبة النجاح لتجربتها بحال من الأحوال ؛ ولقد كتبت فصلاً مطولاً في البحث الذي يتصل بانبثاق فكرة الإمامة والضرورات الداعية اليها في محاضراتي عن تأريخ التشريع الاسلامي في كلية الفقه ، ومما جاء فيه مما يتصل بحديثنا هذا :

«والذي اخاله ان من أوليات ما يقتضيه ضمان التطبيق ان يكون القائم على تطبيقها شخصاً تتجسد فيه مبادئ فكرته تجسداً مستوعباً لمختلف المجالات التي تكفلت الفكرة تقويمها من نفسه .

ولا نريد من التجسد أكثر من أن يكون صاحبها خلياً عن الأفكار المعاكسة لها من جهة ، وتغلغلها في نفسه كمبدأ يستحق من صاحبه التضحية والفناء فيه من جهة أخرى ، ومتى كان الانسان بهذا المستوى استحال في حقه من وجهة نفسية ان يخرج على تعاليمها بحال .

واذا لم يكن القائم بالحكم بهذا المستوى من الإيمان بها وكانت لديه رواسب على خلافها لم يكن بالطبع أميناً على تطبيقها مائة بالمائة ، لاحتمال انبعاث إحدى تلكم الرواسب في غفلة من غفلات الضمير واستثارها في توجيهه الوجهة المعاكسة التي تأتي على الفكرة في بعض مناحيها وتعطلها عن التأثير ككل ، وربما استجاب الرأي العام له تخفيفاً لحدة الصراع في أعماقه بين ما جدّ من تعاليم هذه الفكرة وما كان معاشاً له ومتجاوباً مع نفسه من الرواسب .

على ان الناس ـ كل الناس ـ لا يكادون يختلفون إلا نادراً في قدرتهم على التفكيك بين الفكرة وشخصية القائم عليها ، فالتشريع الذي يحرم الرشوة أو الربا أو الاستئثار لا يمكن ان يأخذ مفعوله من نفوس الناس متى عرف الارتشاء أو

المراباة أو الاستئثار في شخص المسؤول عن تطبيقه ولو في آنٍ مّا ، أو احتمل فيه ذلك » .

وبما ان الاسلام يعالج الانسان علاجاً مستوعباً لمختلف جهاته داخلية وخارجية ، احتجنا لضمان تبليغه وتطبيقه الى العصمة في الرسول ثم العصمة في الذي يتولى وظيفته من بعده ، وعلى هذا يتضح سر إصرار النبي على تعيين أهل بيته الذين أعدهم الله لهذه المهمة إعداداً خاصاً بالإضافة الى مواهبهم الإرادية للقيام بشؤونها .

وما لنا نبعد بالاستاذ أبي زهرة وطبيعة النص الذي تحدث حوله تقتضيه ، وهل وراء التعبير بلفظ « مخلّف » ولفظ « خليفتين » ما يؤدي هذا المعنى ؟

على ان الأخ أبا زهرة حاول ان يقتطع النص من أجوائه التي تسلط الأضواء على تحديد مفاهيمه ، ويدرسه بعيداً عنها فوقع فيما وقع فيه .

وهل نسي حضرته مجيئه في معرض التمهيد لحديث النص في يوم الغدير ؟ ومما جاء فيه : « ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ » وصفة الأولوية لا تكون إلا لمن له الولاية العامة على الأمة ليستطيع التصرف بما تقتضيه مصلحتها ، ثم تعقيبها بإعطاء الولاية له بقوله : « من كنت وليه فهذا علي وليه » ولحوقها بالدعاء الذي لا يناسب إلا الولاية العامة « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وانصر من نصره » .

ثم ورودها بعد ذلك في معرض تأكيد النص قبيل وفاته كما سبق التحدث في ذلك مما يوجب القطع بشمولها للجانب السياسي اذا لوحظت بمجموع ما لابسها من قرائن وأجواء .

على ان شمولها للجانب السياسي وعدم شمولها لم يعد موضعاً لحاجتنا اليوم لنطيل التحدث فيه . لأن البحث في هذا الجانب لا يثمر ثمرة فقهية ومجاله التأريخ .

واثباته هناك لا يتوقف على دلالة هذه الرواية فحسب لتضافر أدلة النص وتكثرها في التأريخ .

وإنما الذي يتصل بصميم رسالتنا ـ كمقارنين ـ اثبات لزوم الرجوع اليهم في الفقه وأصوله ، والحديث وافٍ في الدلالة عليه كما ذكر أبو زهرة وغيره .

وأظن ان تحدثنا عن هذا الحديث وما انطوى عليه من عرض كثير من الأحاديث المعتبرة ذات الدلالة عى حجية رأيهم يغني عن استعراض بقية الأحاديث ودراستها ، فليرجع اليها في مظانها من الكتب المطولة .

الأدلة العقلية :

ودليل العقل على اعتبار العصمة لهم لا يختلف عما استدل به على اعتبارها في النبي ، لوحدة الملاك فيهما ، وبخاصة اذا تذكرنا ما قلناه من ان الإمامة امتداد للنبوة من حيث وظائفها العامة ، عدا ما يتصل بالوحي فانه من مختصات النبوة ، وهذا الجانب لا يستدعي العصمة بالذات إلا من حيث الصدق في التبليغ ، وهو متوفر في الإمام .

ولعل في شرحنا السابق لوظائف الإمامة ما يغني عن معاودة الحديث فيها .

وقد صور هذا الدليل على ألسنتهم بصور ننقلها عن دلائل الصدق بنصها :

الأولى : « إن الإمام حافظ للشرع كالنبي ، لأن حفظه من أظهر فوائد إمامته ، فتجب عصمته لذلك ، لأن المراد حفظه علماً وعملاً ، وبالضرورة لا يقدر على حفظه بتمامه إلا معصوم ، إذ لا أقل من خطأ غيره ، ولو اكتفينا بحفظ بعضه لكان البعض الآخر ملغىً بنظر الشارع وهو خلاف الضرورة ، فإن النبي قد جاء لتعليم الأحكام كلها وعمل الناس بها على مرور الأيام »(١) .

---

(١) دلائل الصدق : ٢ / ١٠ وما بعدها . وللدليل تتمة مطولة فيها دفع شبه أوردها المصنف على نفسه وأجاب عليها ، لا أرى حاجة لعرضها . (المؤلف) .

والثانية : « ان الحاجة الى الإمام في تلك الفوائد (يشير الى ما ذكره العلامة من فوائد الإمامة كإقامة الحدود وحفظ الفرائض وغيرها) يوجب عصمته وإلا لافتقر الى إمام آخر وتسلسل » .

والثالثة : « ان الإمام لو عصى لوجب الإنكار عليه والايذاء له من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو مفوت للغرض من نصبه ومضاد لوجوب طاعته وتعظيمه على الاطلاق المستفاد من قوله تعالى ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾[1] » .

الرابعة : « لو صدرت المعصية منه لسقط محله من القلوب فلا تنقاد لطاعته ، فتنتفي فائدة النصب » .

الخامسة : « انه لو عصى لكان أدون حالاً من أقل آحاد الأمة ، لأن أصغر الصغائر من أعلى الأمة وأولاها بمعرفة مناقب الطاعات ومثالب المعاصي أقبح وأعظم من أكبر الكبائر من أدنى الأمة »[2] .

وهذه الأدلة لو تمت جميعاً فهي غاية ما تثبته عصمة الأئمة ، ولازمها اعتبار كل ما يصدر عنهم موافقاً للشريعة وهو معنى حجيته ، إلا أنها لا تعين الأئمة ولا تشخصهم فتحتاج الى ضميمة الأدلة السابقة من كتاب وسنة لتشخيصهم جميعاً .

والدخول في عرض ما أورد أو يورد عليها وما أجيب عنها من الشبه يخرج البحث من أيدينا الى بحث كلامي لا نرى ضرورة الخوض فيه هنا ، وهو معروض في جل كتب الشيعة الكلامية .

والخلاصة : ان دلالة الكتاب والسنة على عصمة أهل البيت عليهم السلام وأعلميتهم وافية جداً . وان ما ورد من انسجام واقعهم التأريخي مع طبيعة ما فرضته أدلة

---

(١) سورة النساء : الآية ٥٩ .

(٢) دلائل الصدق : ٢/١٠ وما بعدها .

حجيتهم من العصمة والأعلمية وبخاصة في الأئمة الذين لا يمكن اخضاعهم للعوامل الطبيعية التي نعرفها كالأئمة الثلاثة الجواد والهادي والعسكري عليهم السلام خير ما يصلح للتأييد .

فتعميم السنة اذن لهم في موضعه .

وما أروع ما نسب الى الخليل بن أحمد الفراهيدي من الاستدلال على إمامة الامام علي عليه السلام بقوله : « استغناؤه عن الكل واحتياج الكل اليه دليل إمامته »[١] ، وهو دليل يصلح للاستدلال به على إمامة جميع الأئمة ، اذ لم يحدث التأريخ في رواية صحيحة عن احتياج أحد منهم الى الاستفسار عن أي مسألة أو أخذها أو دراساتها من الغير مهما كان شأنه عدا المعصوم الذي سبقه ، ولو وجد لحفلت بذكره أحاديث المؤرخين كما هو الشأن في نظائره من الأهمية ، وبخاصة وأن الشيعة يفترضون لهم ذلك .

وتمام ما انتهينا اليه من بداية الحديث عن السنة الى هذا الموضع ، ان حجية السنة في الجملة من ضروريات الاسلام ، بل لا معنى للاسلام بدونها ، فإطالة الحديث في التماس الحجج لها من التطويل غير المستساغ لوسط اسلامي ، وإن كنا محتاجين في الجملة لإطالة التحدث حول بعض ما ورد من التعميمات فيها الى الصحابة ، أو الأئمة من أهل البيت عليهم السلام .

(١) لم يسعني التأكد من صحة النسبة فعلاً لعدم عثوري عليها في المصادر التي أملكها. (المؤلف) .

الباب الأول

القسم الثاني

السُّنّة

(٤)

الطرق القطعيّة إليها

* تمهيد
* الخبر المتواتر
* الخبر المحفوف بقرائن قطعية
* الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم
* بناء العقلاء
* سيرة المتشرعة
* ارتكاز المتشرعة

تمهيد :

والسنة بما هي سنة ، وإن كانت حجيتها ـ كما قلنا ـ من الضروريات ، إلا أن مجالات الاستفادة منها لبحوثنا الفقهية موقوفة على ركائز أخر بالنسبة الينا .

وقد نكون في غنىً عن هذه الركائز لو كنا على عهد المعصومين ، ولدينا من المؤهلات البيانية ما يرفعنا الى فهم كلماتهم والاستفادة منها .

ولكن بُعدنا عن زمن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام ولَّد لنا بحوثاً لا بدّ من اعتمادها ركيزة من ركائز الاستنباط الأساسية بعد دراستها والخروج منها بالثمرة المتوخاة .

وهذه البحوث ذات أقسام يقع بعضها في الطرق والوسائل المثبتة للسنة والموصلة اليها ؛ وتقع الأخرى في كيفية الاستفادة منها ، ثم معرفة مدى نسبتها للكتاب .

ولعلنا نرى بعد حين أن أكثر ما أُثير من الشبه حول حجية السنّة على ألسنة بعض القدامى فإنما هو منصبّ على الطرق الموصلة اليها ، أو على كيفيات الاستفادة منها ، وإن ضاق ببعضهم التعبير فأداه بما يشعر بإنكار حجية أصل السنّة ، وسيتضح ذلك من عرض حججهم ومناقشتها .

وعلى هذا ، فالبحوث (حول السنة) إنما تقع في مواقع :

(١) الطرق المثبتة لها بطريق القطع .

(٢) الطرق المثبتة لها بغير القطع .

(٣) كيفيات الاستفادة منها .

(٤) موقع السنة من الكتاب .

ولكل منها أقسام وفيه بحوث .

تقسيم الطرق الى السنة :

والذي ينبغي أن يقال جرياً على ما أصّلناه في مباحث الحجة : إن الطرق التي لها أهلية الإيصال اليها ذات قسمين :

١ ـ قطعية .

٢ ـ وغير قطعية .

ولكل منها أقسام لا بدّ من استقراء المهم منها والتماس أدلّته وحججه ، وفحصها وتقييمها على أساس مقارن .

الطرق القطعية :

وقد ذكروا لها أقساماً أهمها ستة :

١ ـ الخبر المتواتر .

٢ ـ الخبر المحفوف بقرائن توجب القطع بصدوره .

٣ ـ الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم .

٤ ـ بناء العقلاء الكاشف عن رأي المعصوم فيه .

٥ ـ سيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم فيها .

٦ ـ ارتكاز المتشرعة .

(١)

الخبر المتواتر :

ويراد به إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وصدورهم جميعاً عن خطأ أو اشتباه أو خداع حواس ، على ان يجري هذا المستوى في الاخبار في جميع

طبقات الرواة ، حتى الطبقة التي تنقل عن المعصوم مباشرة .

فلو تأخر التعدد في طبقة ما ، أو فقد أحد تلكم الشروط ، خرج عن كونه متواتراً إلى أخبار الآحاد ، لأن النتائج ـ كما يقول علماء الميزان ـ تتبع دائماً أخسَّ المقدمات .

ومثل هذا الخبر ـ أعني المتواتر ـ مما يوجب علماً بصدور مضمونه ؛ والعلم ـ كما سبق بيانه ـ حجة ذاتية لا تقبل الوضع والرفع .

شروطه :

وقد جعلوا له شروطاً اختلفوا في تعددها ، ويمكن انتزاعها جميعاً من نفس التعريف ، يقول المقدسي : « وللتواتر ثلاثة شروط :

الأول : أن يخبروا عن علم ضروري مستند الى محسوس ، إذ لو أخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء ، لم يحصل لنا العلم بخبرهم .

الثاني : أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد ، لأن كل عصر يستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه ، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته .

الشرط الثالث : في العدد الذي يحصل به التواتر واختلف الناس فيه ، فمنهم من قال : يحصل بإثنين ، ومنهم من قال : يحصل بأربعة ، وقال قوم : بخمسة ، وقال قوم: بعشرين ، وقال آخرون : بسبعين ، وقيل : غير ذلك .

والصحيح أنه ليس له عدد محصور »[١] .

ويقول زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني في درايته وهو يعرّفه ويشير الى شروطه : « هو ما بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على

---

(١) روضة الناظر : ص ٥٠ .

الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تعدد، فيكون أوله كآخره، ووسطه كطرفيه، ولا ينحصر ذلك بعدد خاص»[١].

ومثلهما غيرهما من أعلام الشيعة والسنة على غموض في أداء بعضهم ربما أوهم خلاف ذلك.

على أن هذه التحديدات، ليست بذات ثمرة إلا في حدود تشخيص المصطلح للخبر المتواتر وتحديد مفهومه، وكل ما كتب في هذا الشأن فإنما هو لتشخيص صغريات ما يقع به العلم عادة، وهذه الشرائط وأشباهها من موجبات ما يحصل بها التشخيص، وإلا فإن المدار على العلم، فإن حصل منها فهو الحجة وإن لم يحصل احتجنا الى التماس دليل على الحجية، وليس في هذه الشرائط ما يشير اليه.

وأمثلة المتواتر كثيرة، وقد عدوا منها كل ما يتصل بضروريات الدين، كالفرائض اليومية وأعدادها وأعداد ركعاتها، وصوم شهر رمضان، وكالذي مرَّ في حديث الثقلين، والغدير، وأشباههما.

واعتبروا منها قوله ﷺ: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[٢].

(٢)

الخبر المحفوف بالقرائن القطعية:

ويراد به الخبر غير المتواتر، سواء كان مشهوراً أم غير مشهور، على ان يحتف بقرائن توجب القطع بصدوره عن المعصوم.

والمدار في حجية هذا النوع من الأخبار هو حصول العلم منه كالخبر المتواتر،

---

(١) الدراية - ص ١٢ مطبعة النعمان، النجف.

(٢) بحار الأنوار: ٢ / ١٦٠، الحديث: ١٠ وصحيح البخاري: كتاب العلم، الحديث: ١٠٧ و١٢٠٩ و٣٢٠٢.

والعلم بنفسه ـ كما سبق بيانه ـ حجة ذاتية ، فلا نحتاج بعده الى التماس أدلة على الحجية .

(٣)

الاجماع :

والبحث في الإجماع له استقلاله ، وليس موضعه هنا نظراً لاعتباره لدى الأكثر مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في مقابل الكتاب والسنّة .

نعم في بعض المباني ـ وبخاصة لدى الأكثر من علماء الشيعة ـ هو كشفه عن رأي المعصوم على نحو القطع ، فيكون من حقه على هذا المبنى ان يبحث عنه في هذا الموضع ، ولا يعتبر من الأدلة المستقلة .

وقد آثرنا تأخير البحث عنه الى موضعه جرياً على ما سلكه الأكثر في عدّه من مصادر التشريع .

(٤)

بناء العقلاء :

ويراد به صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة مّا صدوراً تلقائياً ، ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلاف في أزمنتهم وأمكنتهم ، وتفاوت في ثقافتهم ومعرفتهم ، وتعدد في نحلهم وأديانهم .

وأمثلته كثيرة منها : صدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظواهر الكلام ، وعدم التقيد بالنصوص القطعية منه ، على نحو يحمِّل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه ، ويحتج به عليه .

ومنها : صدور العقلاء جميعاً عن الرجوع الى أهل الخبرة ـ فيما يجهلونه من شؤونهم الحياتية وغيرها ـ فالمريض يرجع الى الطبيب ؛ والجاهل يرجع الى العالم ، وهكذا .... .

وحجية مثل هذا البناء إنما تتم اذا تمَّ كشفه عن مشاركة المعصوم لهم في هذا الصدور فيما تمكن فيه المشاركة ، أو إقراره لهم على ذلك فيما لم تمكن فيه .

وسرُّ احتياجنا الى الكشف عن مشاركة المعصوم ، أو إقراره ولو من طريق عدم الردع فيما يمكنه الردع عنه مع اطلاعه عليه ، أن هذا البناء ليس من الحجج القطعية في مقام كشفه عن الواقع ، لجواز تخطئة الشارع لهم في هذا السلوك .

والفرق بينه وبين حكم العقل ، أن حكم العقل فيما يمكنه الحكم فيه وليد اطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية ، كما يأتي بيانه ، وهذا البناء لا يشترط فيه ذلك لكونهم يصدرون عنه ، ـ كما قلنا ـ صدوراً تلقائياً غير معلل ، فهو لا يكشف عن واقع متعلقه من حيث الصلاح والفساد ، ولعل قسماً كبيراً من الظواهر الاجتماعية منشؤه هذا النوع من البناء .

ومع عدم كشفه عن الواقع فهو لا يصلح للاحتجاج به على المولى لكونه غير ملزم له ، ومع إقراره أو عدم ردعه أو صدوره هو عنه يقطع الانسان بصحة الاحتجاج به عليه .

وسيأتي مزيد حديث عنه بما أسموه بـ(العرف) واعتبروه من الأدلة المستقلة مع رجوع قسم كبير منه الى حجية هذا البناء .

(٥)

سيرة المتشرعة :

وهي صدور فئة من الناس ينتظمها دين معين أو مذهب معين عن عمل مّا أو

تركه ، فهي من نوع بناء العقلاء مع تضييق في نوع من يصدر عنهم ذلك البناء ، وحجية مثل هذه السيرة إنما تكون بعد اثبات امتدادها تأريخياً الى زمن المعصوم وإثبات مشاركته لهم في السلوك فيما يمكن صدوره منه أو إقرارها من قبله ، ولو من قبيل عدم ردعه عنها مع إمكان الردع والاطلاع عليها فيما لم يمكن صدورها منه .

ومع عدم إثبات ذلك لا مجال للتمسك بها بحال ، وما أكثر السير المنقطعة من وجهة تأريخية لكونها حادثة ، أو لا يمكن إثبات امتدادها لذلك الزمن .

والمقياس في حجيتها كشفها عن فعل المعصوم أو إقراره كشفاً قطعياً ليصح الاحتجاج بها .

وبهذا ندرك قيمة ما يحتج به أحياناً من ادعاء قيام السيرة القطعية على فعل شيء أو تركه مع عدم إمكان إثبات امتدادها تأريخياً الى زمن المعصوم ، وقد يكون منشؤها فتوى سائدة يمر عليها جيل أو جيلان ، تتخذ طابع السيرة لدى الناس .

وكثير من الأعراف والعادات التي تشيع في بلد ما أو بيئة معينة حسابها نفس هذا الحساب ، وإن أصبح لها في نفوس العوام طابع الشعار المقدس .

وسيأتي في مبحث العرف ان قسماً من الفتاوى التي سادت في بعض المذاهب لا منشأ لها إلا هذا العرف المستحدث ، وهو ما لا يصلح ان يكون حجة .

وربما عرضنا في مبحث العرف جملة من أقوال العلماء بما يكشف عن التقاء في وجهات النظر في مناشئ اعتبارالحجية لها وعدمها .

وعلى أي حال فما كشف عن السنة منها قولاً أو فعلاً أو إقراراً كان حجة ، وإلا فلا دليل على حجيته قطعاً لما سبق ان قلنا في التمهيد الثاني من أن كل حجة لا تنهي الى القطع فهي ليست بحجة ، وان الشك في حجية شيء مّا كاف للقطع بعدمها .

(٦)

ارتكاز المتشرعة :

وقد شاع استعمال هذا الاصطلاح على السنة عند بعض أساتذتنا المتأخرين ، والظاهر انهم يريدون به بالإضافة الى توفر السيرة على الفعل أو الترك ، بالنسبة الى شيء ما ، شعور معمق بنوع الحكم الذي يصدر عن فعله أو تركه المتشرعون لا يعلم مصدره على التحقيق .

الفارق بينه وبين سيرة العقلاء أو المتشرعة :

ان سيرة العقلاء أو المتشرعة بحكم كونها فعلاً أو تركاً لا لسان لها ، فهي مجملة من حيث تعيين نوع الحكم ، وإن دلَّت على جوازه بالمعنى العام عند الفعل أو عدم وجوبه عند الترك ، لكن ارتكاز المتشرعة يعين نوعه من وجوب أو حرمة أو غيرهما .

حجيته :

وحجية مثل هذا الارتكاز لا تتم الا اذا علمنا بوجوده في زمن المعصومين وإقرارهم لأصحابه عليه ، ومثل هذا العلم يندر حصوله جداً ، وتكوين الارتكاز في نفوس الرأي العام لا يحتاج من وجهة نفسية الى أكثر من إمرار فتوى مّا في جيلين أو ثلاثة على الحرمة مثلاً ، ليصبح ارتكازاً في نفوس العاملين عليها .

الباب الأول

القسم الثاني

السُّنَّة

(٥)

الطرق غير القطعيّة

خبر الواحد

* تحديده
* أدلة حجيته : الكتاب ، السنة ، الإجماع ، العقل
* أدلة المانعين ومناقشتها
* شرائط العمل به
* تقسيمات

الشهرة

* تحديدها
* أقسامها : الشهرة في الرواية ، الشهرة في الاستناد ، الشهرة في الفتوى
* أدلة حجيتها : الكتاب ، السنة ، القياس ، ومناقشتها

مطلق الظن في السنة

* تحديده
* أدلة حجيته ومناقشتها .

الطرق غير القطعية

ونريد بها خصوص ما كان له قابلية الكشف عن السنة كشفاً ناقصاً ، وهي على قسمين :

١ ـ ما قام على اعتباره دليل قطعي .

٢ ـ ما لم يقم على اعتباره دليل .

ويكاد ينحصر الأول منها بأخبار الآحاد على تفصيل فيها .

(١)

خبر الواحد :

وقد عرفوه بتعريفات متعددة ترجع في جوهرها الى ما يقابل الخبر المتواتر والخبر المحفوف بقرائن توجب القطع واحداً كان أو أكثر .

الاختلاف في حجيته :

وقد اختلفوا في حجيته على أقوال لا تكاد تلتقي ، فمنهم من منع العمل به مطلقاً ، ومنهم من أجازه[1] .

والمانعون يختلفون في سبب المنع ، فمنهم من يعزوه الى حكم العقل ، وينسب ذلك الى ابن علية والأصم ، ومنهم من ينسبه الى الشرع كالقاشاني من أهل

---

(١) ارشاد الفحول : ص٤٩ .

الظاهر[١].

والمجوزون مختلفون بدورهم أيضاً، فمنهم من يستند في حجيته الى حكم العقل، وينسب ذلك الى أحمد بن حنبل وابن شريح وأبو الحسن البصري والصيرفي من الشافعية[٢]؛ وزاد أحمد بن حنبل: «ان خبر الواحد يفيد بنفسه العلم، وحكاه ابن حزم في كتاب الأحكام عن داود الظاهري والحسين بن علي الكرابيسي والحارثي المحاسبي، قال: وبه نقول؛ وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك بن انس، واختاره وأطال في تقريره»[٣].

وأكثر علماء الاسلام على حجيته على اختلاف بينهم في شروط الحجية ومناشئها.

ويعرف الوجه في حجيته وعدمها من عرض أدلتها إثباتاً ونفياً، فلا حاجة الى الدخول في تفصيل الأقوال فيهما ومناقشتها بجميع ما لها من خصوصيات.

أدلة المثبتين:

وقد استدل المثبتون ـ على اختلاف أدلتهم ـ بعد ضم بعضها الى بعض بالأدلة الأربعة: الكتاب، السنة، الإجماع، حكم العقل.

وأهم أدلتهم من الكتاب آيتان:

أُولاهما: قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ﴾[٤].

والظاهر من الآية بقرينة مورد نزولها أنها واردة مورد الردع عن بناء عقلائي قائم اذ ذاك، وهو الاعتماد على خبر الواحد وان كان غير مؤتمن على النقل.

---

(١) ارشاد الفحول: ص٤٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) سورة الحجرات: الآية ٦.

وقد صبت الآية ردعها على خصوص الفاسق، بما أنه غير مؤتمن على طبيعة ما ينقله بقرينة تعليقها التبيين على نبئه بالخصوص.

وتخصيص التبين بخبر الفاسق، يكشف بمفهوم الشرط عن إقرارهم على الأخذ بخبر غيره.

وليست القضية هنا واردة لبيان الموضوع ـ كما قد يتخيل ذلك ـ لكون الجزاء معلقاً على المجيء، وانتفاء التبين لانتفائه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وهي لا تدل على المفهوم.

وذلك لأن الموضوع في القضية الشرطية إذا كان مؤلفاً من جزأين « أحدهما مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً دون الآخر، كما اذا قيل: إن ركب الأمير، وكان ركوبه يوم الجمعة، فخذ بركابه، فإنّ توقف الجزاء على أصل الركوب عقلي، وعلى كونه في يوم الجمعة شرعي مولوي، ففي ذلك يثبت لها المفهوم بالإضافة الى خصوص الجزء الذي لا يتوقف عليه تحقق الجزاء عقلاً ولا يكون لها مفهوم بالإضافة الى الجزء الآخر »[1].

والموضوع الذي ركز عليه التبين هنا كان مركباً من النبأ ومجيء الفاسق به، فاذا انتفى مجيء الفاسق به انتفى لزوم التبين عنه؛ فكأنه قال: النبأ الذي لا يجيء به الفاسق لا يجب التبين عنه، وهو معنى حجية النبأ الذي يجيء به غير الفاسق؛ والظاهر أن انطواء الآية على تخصيص الردع بقسم من الأخبار التي قام بناؤهم على الأخذ بها مطلقاً وإقرار الباقي مما لا ينبغي ان يكون موضعاً للكلام، وظهورها في ذلك لا تزعزعه كثرة ما أورد عليها من إشكالات قد يخضع أكثرها لفلسفة لغوية، ولكنه لا يقوى مهما كانت قيمته على زلزلة ما لها من ظهور عرفي وهو الأساس في الحجية، وبخاصة اذا لاحظنا اسلوب عرضها للفكرة وألقينا عليها

---

(١) دراسات الاستاذ المحقق الخوئي ﷺ: ص٩٧.

الأضواء من أسباب النزول .

ولكن الآية في ظاهرها واردة لإقرار بناء عقلائي قائم ورادعة عن قسم منه ، وهو الأخذ بأخبار الفاسق ـ بما أنه غير مؤتمن على خبره كما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، ويقتضيه التعليل ـ فهي من مكملات الدليل القادم ، أعني بناء العقلاء .

الآية الثانية : وهي قوله تعالى : ﴿ **وماكان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون** ﴾[1] .

والذي يبدو لي من صدر الآية أن شبهة عرضت لبعض من هم خارج المدينة من المسلمين في أن لزوم التفقه المباشر من النبي ﷺ انما هو من قبيل الواجبات العينية التي لا يسقطها قيام البعض بها عنهم ، ففكروا بالنفر جميعاً الى المدينة ليأخذوا الأحكام عنه مباشرة ، فنزلت هذه الآية لتفهمهم بأن هذا النوع من النفر الجماعي لا ضرورة له ، وليس هو مما ينبغي ان يكون لما ينطوي عليه من شلّ لحركتهم الاجتماعية وتعطيل لأعمالهم ، فاكتفى الشارع بمجيء طائفة من كل فرقة منهم للتفقه في الدين والقيام بمهمة تعليمهم اذا رجعوا اليهم .

والظاهر من أمثال هذه الآيات التي يقع فيها تقابل الجمع بالجمع انها واردة على نحو الجموع الانحلالية لا المجموعية ، بمعنى أن كل واحد من هذه الطائفة مسؤول عن تعليم بعض المكلفين لا ان المجموع مسؤولون عن تعليم المجموع ، ونظيره في تعبيراتنا المتعارفة ما لو أصدرت وزارة التعليم مثلاً بياناً الى المعلمين في الدولة في ان يكافحوا الأمية بتعليم المواطنين الأميين ؛ فليس معنى ذلك ان يجتمع المعلمون جميعاً ليعلموا دفعة واحدة مجموع الأميين ، بل معناه أن على كل واحد ان يجند نفسه لتعليم غيره فرداً كان أو أكثر .

---

(١) سورة التوبة : الآية ١٢٢.

والعمومات المجموعية نادرة فلا يصار اليها إلا بدليل .

والذي أتصوره أن الطريقة السائدة في عصورنا من الهجرة الى مراكز التفقه كالنجف الأشرف ، وقم ، والقاهرة من بعض من يسكنون بعيداً عنها ، ثم العودة الى بلادهم ليعلموا إخوانهم أحكام دينهم هي نفس الطريقة التي دأبوا عليها في عصر النبي ﷺ ودعت اليها الآية .

وليس في هذه الطريقة اجتماع المبلغين والمرشدين في مقام الأداء ليكوّنوا لمستمعيهم مقدار ما يتحقّق به التواتر ، بل يكتفون بالواحد الموثوق به منهم ، فالآية على هذا واردة في مقام جعل الحجة لأخبار آحاد الطائفة ، وإن شئت ان تقول انها واردة لإمضاء بناء عقلائي في ذلك كسابقتها .

واذا صحت هذه الاستفادة لم تبق حاجة بعد الى استعراض ما يراد من كلمة (**لعل**) في الآية ، أو كلمة (**الحذر**) فيها ، لعدم توقف دلالة الآية عليها ، ويكفي في الالزام بالرجوع اليهم لأخذ الأحكام تشريع ذلك ، وان كان بلسان الترخيص ، ومن لوازم الترخيص في مثله جعل الحجية لما يحدثون به فلا يسوغ تجاهلها مع قيامها بداهة .

واحتمال ان يراد بالطائفة ما يبلغ به حد التواتر على أن يجتمع الكل لتبليغ كل واحد منهم احتمال يأباه ظاهر الآية وكيفية الاستفادة من نظائرها ، كما يأباه الواقع العملي لما درج عليه المبلغون في جميع العهود بما فيها عهد الرسول ﷺ ، على أن لفظ طائفة أوسع منه فتضييقها الى ما يخصه بالخصوص لا ملجأ له ولا شاهد عليه .

وبهذا يتضح واقع ما أثاره الآمدي وغيره من التشكيكات حول دلالة الآية على حجية خبر الواحد[1] ، فلا حاجة الى الدخول في تفصيلاته .

---

(١) راجع : ما كتبه الآمدي : ١٧١/١ من الأحكام وما ورد في الكفاية وشروحها ورسائل الشيخ حول =

أدلتهم من السنّة :

وقد استغرقت أدلتهم من السنّة جوانبها الثلاث قولاً وفعلاً وتقريراً .

السنّة القولية :

أما السنّة القولية فهناك طوائف من الروايات عن أهل البيتعليهم‌السلام اذا لوحظت مجتمعة فهي متواترة المضمون .

اولاها : ما ورد عنهمعليهم‌السلام من إرجاعهم بعض أصحابهم الى البعض كارجاعهعليه‌السلام [١] الى زرارة بقوله : « اذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس »[٢] وأشار الى زرارة وقولهعليه‌السلام : « العمري ثقة ، فما أدّى اليك ، فعنّي يؤدّي »[٣] وكثير من أمثالها .

ثانيها : ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة كخبر الاحتجاج : « وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا ، فانهم حجتي عليكم ، وأنا حجة الله عليهم »[٤] .

ثالثها : ما ورد عنهمعليهم‌السلام من الحث على كتابة الحديث وإبلاغه كقولهصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : « من حفظ على أمتي أربعين حديثاً ، بعثه الله فقيهاً عالماً »[٥] وقولهعليه‌السلام [٦] لأحد الرواة : « واكتب وبثّ علمك في بني عمك ، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم »[٧] .

= هذه التشكيكات . (المؤلف) .

(١) أي الامام جعفر الصادقعليه‌السلام .

(٢) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٤٣ .

(٣) المصدر السابق : ٢٧ / ١٣٨ . والحديث هكذا : « العمري ثقتي ، فما أدىٰ إليك عنّي فعنّي يؤدي » .

(٤) المصدر السابق : ٢٧ : ١٤٠ . والحديث هكذا : « من حفظ علىٰ امتي اربعين حديثا ينتفعون بها بعثه الله يوم القيامة فقيها عالماً » .

(٥) المصدر السابق : ٢٧ / ٩٩ .

(٦) أي الامام الصادقعليه‌السلام .

(٧) وسائل الشيعة : ٢٧ / ٨١ . باب ٨ ـ وجوب العمل بأحاديث النبيصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم والأئمةعليهم‌السلام والحديث =

رابعها : ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين ، مثل الحديث المتواتر عن النبي ﷺ : « من كذب عليّ متعمداً ، فليتبوأ مقعده من النار »[١] مما يدل على المفروغية عن حجية خبر الآحاد ، اذ لو كانوا مقتصرين في مجال الحجية على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب عليهم ، ولما كان أثر لأولئك الكذابين يُخشى منه .

خامسها : الأخبار الواردة في باب التعارض[٢] من الأخذ بالمرجحات كالأعدلية ، والأصدقية ، والشهرة ، والقول بالتخيير عند التساوي ؛ ومع فرض عدم حجية خبر الآحاد لا يتصور فرض التعارض في أخبار المعصومين .

سادسها : الأخبار الواردة في تسويغ الرجوع الى كتب الشلمغاني وبني فضال والأخذ برواياتها وترك آرائهم[٣] .

ومن استعراض جميع هذه الطوائف نرى أن الحجية مجعولة فيها لخبر الثقة بما أنه ثقة ، وليس لنحلته أو مذهبه أثر في الأخذ بحديثه أو تركه كما هو الشأن في كتب بني فضال والشلمغاني ، وهم من غير الشيعة الإمامية ، ومناسبة الحكم والموضوع تقتضيه ، لذلك فلا خصوصية للعدالة أو غيرها من الشروط .

السنّة العملية :

وحسبنا منها « ما تواتر من انفاذ رسول الله ﷺ أمراءه وقضاته ورسله وسعاته الى الاطراف ، وهم آحاد ، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات ، وحلّ

= هكذا: « اكتب وبثّ علمك في إخوانك ، فإن متّ فأورث كتبك بنيك ، فإنه يأتي علىٰ الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلّا بكتبهم » .

(١) المصدر السابق : ١٢ / ٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق : ٢٧ / ١٠٦ باب ٩ ـ وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة .

(٣) المصدر السابق : ٢١ / ٤٤٨ و ٢٥ / ٣١ و٢٧ / ١٠٢ و١٤٢ .

العهود وتقريرها، وتبليغ أحكام الشرع »[١] . وشواهده أكثر من ان تحصى . فلو كان خبر الثقة ليس بحجة لما كان معنى لهذا الارسال الملازم لتكليف المسلمين بالأخذ عنهم وإلزامهم بذلك، ودعوى أن أحاديث أمثال هؤلاء مما يكتنفها من القرائن ما يوجب القطع بمطابقتها للواقع، لا تعتمد على دليل، لأن رسله ليسوا كلهم بهذا المستوى، ولا الأحاديث التي يحدثون بها كذلك.

السنّة التقريرية :

وهي قائمة بإقراره لبناء العقلاء على الأخذ بأخبار الآحاد اذا كانوا ثقات في النقل ؛ يقول شيخنا النائيني : « وأما طريقة العقلاء فهي عمدة أدلة الباب، بحيث لو فرض أنه كان سبيل الى المناقشة في بقية الأدلة فلا سبيل الى المناقشة في الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد بخبر الثقة، والاتكال عليهم في محاوراتهم، بل على ذلك تدور رحى نظامهم، ويمكن ان يكون ما ورد من الأخبار المتكفلة لبيان جواز العمل بخبر الثقة من الطوائف المتقدمة كلها إمضاء لما عليه بناء العقلاء، وليست في مقام تأسيس جواز العمل به لما تقدم من أنه ليس للشارع في تبليغ أوامره طريق خاص، بل طريق تبليغها هو الطريق الجاري »[٢] لدى الناس جميعاً، وهم يعتمدون أخبار الآحاد، ويرتبون عليها جميع آثار العلم وإن لم تكن علماً في واقعها.

وامتداد هذا البناء الى زمن النبي ﷺ من الواضحات ؛ وقد حكى الغزالي في المسلك الأول « ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر »[٣]، وقد ضرب لها بعشرات الأمثلة، وبالطبع انه لو كانت للنبي طريقة

---

(١) المستصفى : ٩٦/١.

(٢) فوائد الأصول : ٦٨/٣.

(٣) المستصفى للغزالي : ٩٥/١.

خاصة في تبليغ الأحكام لا تعتمد أخبار الآحاد لبيّنها ولردع صحابته عن العمل بغيرها ، وهذا ما لم يتحدث فيه التأريخ ، ومثله ما يشتهر عادة ويطول الحديث فيه .

الإجماع :

وقد حكاه في إرشاد الفحول عن الصحابة والتابعين[١] ، وحكاه الشيخ الطوسي عن الإمامية ، وغيرهما .

ولكن الاستدلال بالاجماع لا يتضح له وجه لعدم الطريق اليه بالنسبة الينا غير أخبار الآحاد ، لبداهة عدم إمكان تحصيله من قبلنا ، ولعدم إمكان استيعاب الصحابة والتابعين كما هو الشأن في الدعوى الأولى ، وعدم إمكان التعرف على آراء الإمامية جميعاً بالنسبة للدعوى الثانية ، والإجماع المنقول متوقفة حجيته على حجية خبر الناقل له ، فلو كانت حجية خبر الناقل له موقوفة عليه لزم الدور؛ وهناك مناقشات أخرى له لا داعي للإطالة في عرضها فلتراجع في المطولات[٢] .

العقل :

وقد صوّر بصور عدة ، نذكر بعضها ، ونحيل البعض الآخر على الكتب المطولة لعدم الجدوى بعرضها ومناقشتها جميعاً :

أولاها : ما ذكره الغزالي من أن « المفتي اذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنّة متواترة ، ووجد خبر الواحد ، فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام ، ولأن النبي ﷺ اذا كان مبعوثاً الى اهل عصر يحتاج الى انفاذ الرسل إذ لا يقدر

---

(١) إرشاد الفحول : ص٤٩ .

(٢) راجع : حقائق الأصول : ٢ / ١٣٦ وغيره .

على مشافهة الجميع ، ولا إشاعة جميع أحكامه على التواتر الى كل أحد ، إذ لو أنفذ عدد التواتر الى كل قطر لم يفِ بذلك أهل مدينته »[١].

وقد أجاب الغزالي على الشقّ الأول بأن « المفتي اذا فقد الأدلة القاطعة ، يرجع الى البراءة الأصلية والاستصحاب ، كما لو فقد خبر الواحد أيضاً »[٢] ؛ ولكن هذا الجواب غير واضح لأن الرجوع الى البراءة الأصلية في غير ما يقطع فيه محق للرسالة من أساسها ، لبداهة أن الأحكام القطعية محدودة جداً إن لم تكن معدودمة.

والأحكام المعروفة بضروريات الدين كالصوم ، والصلاة ، والحج ، وأمثالها ، وإن ثبتت لها الضرورة القطعية ، إلا أن ثبوتها لها إنما هو ثبوت في الجملة لا في جميع الخصوصيات ، ولو جردت من الخصوصيات الثابتة بالأمارات المعتبرة لتحولت الى واقع لا تقرّه جميع المذاهب الاسلامية ، فضلاً عن إنكار كونه من الضروريات ، على أن الاسلام ليس هو هذه الضروريات فحسب كما هو ثابت بالبداهة.

والرجوع الى الاستصحاب ، وهو في رتبة سابقة على البراءة كما سبق بيانه ويأتي ، مناقش صغرى وكبرى ؛ أما الصغرى فلاحتياجه الى حالة سابقة معلومة وشك طارئ عليها ، وهو نادر ما يقع في الأحكام الكلية الثابتة بالضرورة ، وفي غيرها لا علم بحالة سابقة ، كما هو الفرض ؛ وأما الكبرى فللشكّ في حجية مثل هذا الاستصحاب لرجوعه الى ما يدور أمره بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع ، لأن الحكم المجعول إن كان واسع المنطقة الى هذا الزمان ، فهو مقطوع البقاء ، وإن كان ضيق المنطقة فهو مقطوع الارتفاع ، فما هو الحكم المعلوم اذن ليستصحب

---

(١) المستصفى : ١ / ٩٤.
(٢) المصدر السابق.

بقاؤه ؟ وأصالة عدم النسخ إن رجعت الى الاستصحاب فحسابها نفس هذا الحساب ؛ وسيأتي فيها الكلام مفصلاً .

اللهم إلا ان يدّعي أن مراده هنا من الاستصحاب استصحاب عدم الجعل قبل البعثة ، أو استصحاب عدم الحكم المجعول في حقه حال الصغر ؛ ولكن الإشكال في جريان هذين الاستصحابين جارٍ أيضاً إما لعدم الموضوع فعلاً وإما لعدم مشاهدتنا للحالتين : حالة ما قبل البعثة ، وحالة ما بعدها ، لنجري في حقنا استصحاب الحالة السابقة ، لو أُريد استصحاب العدم بالنسبة لحكمنا الخاص ، أمّا لو أُريد استصحاب عدم الجعل الكلي فهو مثبت بالنسبة الينا ، واستصحاب عدم الجعل حال الصغر يشكل جريانه للشك في تبدل الموضوع ، فنحن حال الصغر غيرنا عندما نقع تحت التكاليف ، وللاعلام في هذه الأنواع من الاستصحابات حديث يأتي في موضعه ولعل لنا في بعضها رأيا .

على أن استصحاب عدم الجعل هنا ، لا يجري في جميع المشكوكات للعلم الإجمالي بجعل الكثير منها لبداهة أن الاسلام لم يأتِ بهذه المقطوعات أو الضروريات فحسب ، ومع قيام العلم الاجمالي لا يمكن جريان الاستصحاب ولا البراءة الأصلية في أطرافه ، إما لعدم إمكان جريانها أصلاً ، أو انها تجري وتتساقط للمعارضة ؛ وسيأتي إيضاح ذلك في مبحث الاحتياط العقلي .

والأنسب ان يجاب عنه بأن هذا الدليل لو تم فهو لا يعين العمل بأخبار الآحاد إلا بضميمة مقدمات أجنبية عن حكم العقل لجواز ان تكون هناك طرق مجعولة من قبله تؤمن هذا الغرض الخاص أو الإيكال الى الاحتياط فيها مثلاً .

وأجاب عن الشقّ الثاني بقوله : « أما الرسول ﷺ ، فليقتصر على من يقدر على تبليغه ، فمن الناس في الجزائر من لم يبلغه الشرع فلا يكلف به ، فليس تكليف

الجميع واجباً »[١].

وهذا الجواب غريب في بابه أيضاً لمنافاته للشمولية التي جاءت بها رسالة النبي ﷺ ، وعمومها لجميع البشر ﴿ وما أرسلناك الا كافة للناس ﴾[٢] ولأن فرض الاقتصار على البعض يوجب اختصاص الرسالة بهم وحرمان غيرهم مع فرض احتياجهم الى مثلها، وأين قاعدة اللطف منها إذن ؟ ولماذا لا يبعث لكل أمة نبياً يفي بحاجتها اذا تعذر قيام نبي واحد بهذه المهمة ؟

فلا بد إذن أن يفرض ـ بعد ثبوت الجانب الشمولي فيها ـ أن طرق التبليغ المعتمدة لدى النبي ﷺ كافية بإيصال صوته اليها بالوسائل المتعارفة ، وبذلك يتم ما قال المستدل .

ثم عقَّب ـ أعني الغزالي ـ بعد ذلك بقوله : « نعم لو تعبد نبي بأن يكلف جميع الخلق ، ولا يخلي واقعة عن حكم الله تعالى ، ولا شخصاً عن التكليف ، فربما يكون خبر الواحد ضرورة في حقه »[٣].

وهذا الاستدراك عين ما أراده المستدل لتحدثه عن نبينا ﷺ بالخصوص ورسالته ، لأنها موضع حاجتنا الفعلية .

ومن البديهي ان شريعتنا عامة لجميع البشر ، وما من واقعة إلا ولها فيها حكم ، إلا أن قوله : « فربما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة » لا يتم إلا بضميمة مقدمات أخرى تحصر الطريق فيه ، وهو ما لم يذكر في الدليل ، كما لم يذكره في استدراكه عليه .

الصورة الثانية : ما ذكره صاحب الوافية « وحاصله إنا نعلم تفصيلاً ببقاء التكليف بالصلاة والصوم ونحوهما من الضروريات ، وليس لنا علم تفصيلي

---

(١) المستصفى : ١/٩٤.
(٢) سورة سبأ : الآية ٢٨.
(٣) المستصفى : ١/٩٤.

بأجزائها وشرائطها ، فإذا تركنا العمل بمؤديات الأمارات ، واقتصرنا على خصوص ما علمناه من الأجزاء والشرائط ، خرجت هذه الأمور عن حقائقها ، لأن الضرورية من الأجزاء والشرائط ليست إلا أموراً معدودة ، بحيث نقطع بعدم العناوين المزبورة على ما هو المتفق دخله فيها . فلا مناص من الرجوع الى الأخبار المودعة في الكتب المعتبرة »[١] .

ولكن هذا الدليل أضيق من المدعى لعدم اقتضائه اثبات الحجية لمطلق الاخبار بل لخصوص ما اثبت منها الأجزاء والشرائط للتكاليف المعلومة .

أما الاخبار النافية التي ورد على خلافها عموم مثبت للتكليف أو اطلاق أو اصل عملي فلا تتعرض لها باثبات ، ومقتضاه عدم الحجية فيها ؛ والتحقيق ان العقل لا يلزم بأخبار الآحاد ، وحسبنا في ذلك ما مرّ من الأدلة السمعية « فما ذهبت اليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين ، إنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً ، ولا يجب التعبد به عقلاً ، وإن التعبد واقع به سمعاً »[٢] هو الحق في المسألة ، وهو الذي اختاره جلّ علماء الشيعة كما يظهر مما أوردوه في كتبهم المطولة .

ادلة المانعين :

أما المانعون فقد استدلوا على المنع بالأدلة السمعية ، كالآيات الناهية عن العمل بالظن أو بغير العلم ، باعتبار أن أخبار الآحاد لا تفيد علماً بمدلولها .

والجواب على ذلك ان هذه الآيات مخصصة بما دل على جواز العمل باخبار الآحاد لأنها أخص منها إن لم تكن هذه الأدلة حاكمة عليها .

وقد اعتبروا هذه الآيات أيضاً رادعة عن بناء العقلاء بعد التغافل عن

(١) دراسات الاستاذ المحقق الخوئي ؒ : ص١٢٥ .
(٢) المستصفى : ٩٥/١ .

تخصيصها بما دل على الجواز .

وأجيب عن ذلك أيضاً بحكومة بناء العقلاء عليها لاعتبار العقلاء هذا النوع من أخبار الآحاد علماً من حيث ترتيب جميع آثار العلم عليه ، ومع اعتباره علماً ، فهو خارج عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم موضوعاً ، فلا يكون مشمولاً لها بحال .

واستدلوا أيضاً بالإجماع على المنع من العمل بها ، وهو مناقش صغرى وكبرى ؛ أما الصغرى فلعدم حصوله لما سمعت من أن جل العلماء يذهبون الى جواز العمل بها ، فأين موقع الإجماع منها ؟ وأما الكبرى فلمعارضته بمثله ، وهو ما سبق حكايته عن الشيخ الطوسي ؛ على ان هذا النوع من الإجماع يستحيل أن يكون حجة لأنه يلزم من اثبات حجيته عدمها بداهة أن معنى قيامه على عدم العمل بأخبار الآحاد أن لا يكون هو بنفسه حجة لأنه منقول بأخبار الآحاد ، وما يلزم من وجوده عدمه لا يصلح للدليلية أصلاً .

أما أدلتهم من العقل ، فأركزها ما سبق ان عرضناه من دعوى استحالة جعل الأحكام الظاهرية من قبل الشارع للزوم تناقضها أو تماثلها مع الأحكام الواقعية ، وقد عرفت في البحوث التمهيدية مناقشتها فلا نعيد .

وكأن بعض المانعين لهذه الأسباب أو ما يشبهها أوهمت كلماتهم نفي الحجية عن نفس السنّة ، وهم لا يريدون ذلك قطعاً ، وكان ذلك من نتائج الضيق في الأداء كما يوحي به تفصيل كلماتهم وضم بعضها الى بعض (١) .

شرائط العمل به :

وقد اختلفوا في الشرائط المعتبرة للعمل بأخبار الآحاد ، وفي مقدار اعتبارها ،

---

(١) راجع : تاريخ الفقه الاسلامي ، لمحمد يوسف موسى : ص٢٢٧ وما بعدها .

على أقوال قد لا يكون في عرضها وتعدادها والاستدلال عليها أي جدوى ، مادمنا قد انتهينا في استدلالنا السابق الى أن المدار في الحجية وعدمها هي وثاقة الراوي والاطمئنان بعدم كذبه ، كما هو مقتضى ما يدل عليه بناء العقلاء ، وبعض الأدلة اللفظية التي تسأل عن وثاقة الراوي ، ومناسبات الحكم والموضوع ، وما سبق من إرجاع الأئمة الى كتب بني فضال .

فالظاهر أن الحديث في هذه الشرائط كالحديث عن اعتبار العدالة أو البلوغ أو الذكورية أو غيرها ، إنما هو من قبيل اتخاذ الاحتياطات من قبل بعض الأصوليين للحد من الفوضى والتسامح في قبول جميع الأخبار ، أو هي من قبل بعضهم اعتقاد بعدم إمكان تشخيص الصغريات لما هو حجة من الأخبار إلا من هذه الطريق .

وعلى هذا فافتقاد بعض شرائط العدالة في الراوي وعلى الأخص فيما تختلف المذاهب في اعتباره منها ، لا يضر باعتماد الخبر اذا كان راويه من الثقات .

واختلاف المذاهب في الرواة اذا عرف من حالهم عدم التأثر والانفعال بمسبقات مذهبهم في مجال النقل ، لا يمنع من اعتماد خبرهم والأخذ به ما لم تكن هناك قرائن أخر توجب التوقف عن العمل به .

ومن هنا اعتبر الشيعة الإمامية ـ خلافاً لما نقل عنهم من قبل بعض المتأخرين من الكتّاب غير المتورعين ـ أخبار مخالفيهم في العقيدة حجة اذا ثبت أنهم من الثقات ، وأسموا أخبارهم بالموثقات ، وهي في الحجية كسائر الأخبار ، وقد طفحت بذلك جلّ كتب الدراية لديهم ، فلتراجع في مظانها المختلفة .

وما يقال عن اعتبار هذه الشرائط ونظائرها ، يقال عن تقسيماتهم للخبر غير المتواتر .

تقسيمات :

فقد قسموه الى : مشهور ، أو مستفيض ، وغير مشهور ؛ وقسموا غير المشهور

الى : صحيح ، وحسن ، وموثق ، وضعيف ؛ ثم قسموه الى : مرسل ، ومقطوع ، ومرفوع ، ومسند .

وجل هذه التقسيمات منصب على تشخيص صغريات ما يحصل به الاطمئنان بالصدور .

وقسم منها لا يجدي إلا في مجال الترجيح عند تعارض الأخبار ، ولا يهم فعلاً الدخول في تفصيلاتها ما دمنا نملك المقياس في الحجية ، وهو التوثق والاطمئنان بصدور الخبر من قبل المعصوم .

وحتى اعتبارهم هجر الأصحاب للخبر الصحيح من قبيل الموهنات له ، وعمل الأصحاب بالخبر الضعيف جابراً له انما هو من قبيل تشخيص الصغرى لما يوجب الثقة بالصدور لا للتعبد المحض بذلك .

وعلى هذا فالدخول هنا في الأقسام وتحديدها لا يهم الآن بحثه ، وهو من شؤون علماء الحديث ، وموضعها في كتب الدراية ، فلتراجع في مظانها الخاصة .

(٢)

أما ما لم يقم عليه دليل قطعي فأهمه أمران ، أولهما :

الشهرة :

وربما عللت حجيتها بما لها من كشف عن رأي المعصوم مما اقتضى ان تعرض ضمن الأدلة الكاشفة عن رأيه .

ويراد من الشهرة انتشار الخبر ، أو الاستناد ، أو الفتوى ، انتشاراً مستوعباً لجلّ الفقهاء أو المحدثين ، فهي دون مرتبة الإجماع من حيث الانتشار ، وقد قسموها الى ثلاثة أقسام قد تختلف من حيث الحجية وعدمها :

اولاها : الشهرة في الرواية .

ومؤداها انتشار رواية ما ، تداولها بين الرواة على نحو مستوعب في الجملة ومقابلها الندرة والشذوذ .

وقد اعتبروها من مرجحات باب التعارض بين الروايات ، وأدلتها من السنّة كثيرة ، بالإضافة الى ان كثرة النقل عن حس مما يوجب الوثوق بالصدور بخلاف الندرة والشذوذ ، فالقول بحجيتها وصلوحها للترجيح مما لا ينبغي ان يكون موضعاً لكلام .

ثانيها : الشهرة في الاستناد .

ويراد بها انتشار الاستناد في مقام استنباط الحكم الى روايةٍ مّا من قبل أكثر المجتهدين .

وهذه الرواية قد لا تكون مستوفية لشرائط القبول ، الا ان استناد الفقهاء اليها يكون جابراً لضعفها ، كما ان إعراضهم عن رواية ما ، وان كانت صحيحة ، يكون من موجبات تركها وعدم العمل بها .

وهذا النوع من الاستناد أو الاعراض لا دليل على اعتباره من المرجحات ، اللهم الا ان يولد وثوقاً للإنسان بصدور ما استندوا اليه وعدم صدور ما هجروه أو صدروه لا لغاية بيان الحكم الواقعي باعتبار أن إصرار أكثرية الفقهاء على الأخذ برواية مع ضعفها ، أو هجر رواية وهي بأيديهم مع صحتها ، لا يكون بلا مستند جابر أو موهن عادة .

وعلى أي فالمدار ـ كما سبقت الإشارة اليه ـ في ذلك كله على حصول الوثوق بالصدور وعدمه ، ولا خصوصية للاستناد أو الهجران ، ولا يبعد ان يكون الوثوق بالصدور حاصلاً في أكثر ما استندوا اليه وبعدم صدوره فيما هجروه من الروايات وهو العمدة في مقام الحجية للأخبار وعدمها .

ثالثها : الشهرة في الفتوى .

ومضمونها انتشار فتوى ما بين الفقهاء انتشاراً يكاد يكون مستوعباً دون ان يعلم لها أي مستند .

وقد استدلوا على حجيتها بأدلة ثلاثة : الكتاب ، والسنّة ، والقياس .

أدلتهم من الكتاب :

وأهمها التعليل الوارد في آية النبأ السابقة ﴿ **ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين** ﴾[1] حيث ركزت الآيـة في وجوب التبيّن على التعليل بإصابة قوم بجهالة ، ومقتضى ذلك دوران هذا الحكم مدارها وجوداً وعدماً ، وبما أن الاستناد الى الشهرة الفتوائية لا يعد من الجهالة والسفه ، فلا يجب التبيّن معه في هذا الحال وهو معنى حجيته .

والجواب على ذلك : أن دوران حكم مع علة ما وجوداً وعدماً لا يكون إلا مع فرض انحصار العلة ، ولا دليل على انحصارها في أمثال هذه التعابير ؛ فاذا قـال الشارع ـ مثلاً ـ : حرّمت الخمرة لإسكارها ؛ فغاية ما يدل عليه هذا التعبير تعميم العلة في الحرمة الى غير الخمر من المسكرات لا ارتفاع الحرمة عـن شيء عـند ارتفاع الإسكار لجواز ثبوتها له لعلة أخرى كالنجاسة ، أو الغصبية ، أو غيرهما من موجبات التحريم : وانما التزمنا بدوران التبيّن مدار خـبر الفـاسق وجـوداً وعدماً في صدر الآية لدلالة مفهوم الشرط عليها لا أخذاً بهذا التعليل ، فارتفاع السفاهة هنا لا يدل على ارتفاع التبيّن لجواز ثبوته بعلة أخرى غيرها .

أدلتهم من السنّة :

وهي كثيرة ، وقد وردت رواياتها في باب تعارض الخبرين كمرفوعة زرارة ،

---

(١) سورة الحجرات : الآية ٦.

قال : « قلت : جعلت فداك ! يأتي عنكما الخبران أو الحديثان المتعارضان ، فبأيهما آخذ ؟ قال عليه السلام : خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر »[١] .

وقد قربوا الاستدلال بها أن الموصول في قوله : « ما اشتهر » مبهم ، وصلته معرفة له ، وبما أن الشهرة التي اعتبرت في الصلة مطلقة ، فهي شاملة للشهرة في الفتوى بمقتضى ذلك الإطلاق .

وقد أجيب عليها بأن المراد من الشهرة هنا الشهرة بمدلولها اللغوي ، وهي الوضوح والإبانه ، أخذاً من شهر السيف إذا جرده من غمده وأبانه ، وهي مختصة بهذا المعنى بما علم صدوره من الشارع ، لا ما ظن أو شك فيه ، فكأنه قال عليه السلام : خذ بما وضح وبان انتسابه الينا لدى أصحابك ؛ على أن طبيعة السؤال والجواب تقتضي أن يكون الجواب على قدر السؤال ولا يتجاوزه الى غيره ، والمسؤول عنه هنا هو خصوص الخبرين المتعارضين ، فلا معنى للاجابة بما يعمهما ويعم الشهرة الفتوائية ، لأنها غير داخلة في السؤال ، ومن شرائط الاطلاق أن يعلم أن الشارع كان في مقام البيان من هذه الجهة ولم يقم قرينة على الخلاف ليصح التمسك بـه ، فكونه في مقام البيان من حيث التعميم لها ، تأباه طبيعة التطابق بين السؤال والجواب الذي يقتضي السنخية بينهما حتى مع فرض التعميم لغير المورد .

ولو تنزلنا فلا محرز له إن لم نقل ان التطابق يصلح للقرينية على الخلاف .

ثالثها ـ القياس :

وقد قربوه بما ادعي استفادته في خبر الواحد من كون العلة في حجيته هو حصول الظن بمدلوله ، وهي متوفرة في الشهرة الفتوائية ، بل هي فيها أقوى منها في خبر الآحاد .

وهذا الاستدلال من أمتنها لو كان المنشأ في حجية أخبار الآحاد هو الظن

---

(١) مستدرك الوسائل : ١٧ / ٣٠٣ .

الحاصل منه .

ولكن سبق لنا ان استعرضنا جلّ أدلة أخبار الآحاد ، فلم نجد فيها ما يشير الى هذه العلة ، وهي اعتبار الظن ، لذلك عممنا حجيته الى ما لم يفد الظن منه ، ولم نجعل الظن مقياساً لنلجأ اليه ، فأركان القياس إذن لم تتوفر في هذا الموضع ليصح الأخذ به .

وعلى هذا ، فالشهرة الفتوائية لا مستند لها ليؤخذ بها ، فهي ليست بحجة كما ذهب الى ذلك الكثير من الفقهاء .

(٣)

حجية مطلق الظن بالسنّة :

ويراد به العمل بكل ظن يتولد للانسان من أي سبب كان ، اذا كان متعلقاً بحكم شرعي يظن انه ثبت بالسنّة .

وقد استدل له بأدلة كلها عقلية ، وليس فيها ما ينهض بالدليلية ؛ وجل أدلته مما ترجع الى ما يسمى بدليل (الانسداد الكبير) وقد عرضناه وناقشناه في مبحث القياس لاستدلال بعضهم به على حجيته باعتباره من مصاديق ما يحصل به الظن ؛ والذي يرتبط من أدلته ببحوثنا هذه ما ذكره صاحب الحاشية من عده في جملة ما تثبت به السنّة بمقتضى فحوى دليله ، وحاصل ما استدل به : « إنا نعلم علماً قطعياً بلزوم الرجوع الى السنّة بحديث الثقلين وغيره مما دل على ذلك ، فيجب علينا العمل بما صدر عن المعصومين ، فإن أحرز ذلك بالقطع فهو ، وإلا فلا بدّ من الرجوع الى الظن في تعيينه ، ونتيجة ذلك وجوب الأخذ بما يظن بصدوره »[1] ؛ ومن الواضح ان الظن هنا لم يقيد بكونه حاصلاً من الأخبار ليكون دليلاً على حجية ما يفيد الظن منها كما أفيد ، بل أطلق لما يشمل كل ظن بالسنّة ومن أي

(١) الدراسات : ص ١٢٥ .

سبب كان ، لذلك آثرنا عده من أدلة مطلق الظن بالسنّة .

والجواب على هذا أن دعوى القطع بالعمل بمطلق الظن بالسنّة مع عدم إحرازها بالقطع ـ كما هو مقتضى مفاد دليله ـ لا تخلو من مصادرة ، لأن الظن بما هو ظن ليس من الحجج الذاتية التي لا تحتاج الى جعل أو إمضاء ، وهذا الدليل لا يثبت جعلاً ولا إمضاءً شرعياً له بل لا تعرض فيه لهذه الجهة أصلاً .

ووجوب العمل بالسنّة ـ وإن كان ضرورياً ـ إلا أنه لا يتنجز على المكلف إلا بعد إحرازها بمحرز ذاتي أو مجعول ، وهذا الترديد الذي ورد في الدليل لا يتم إلا اذا ثبت من الخارج أن الظن محرز للسنة في عرض القطع أو في طوله على الأقل ، وإثبات محرزيته بهذا الدليل دوري كما هو واضح .

وحسبنا من الأدلة الرادعة عن العمل بالظن حجة في الردع عن مثله ما دام لم يثبت لنا بهذا الدليل ما يخصصها أو يحكم عليها لعدم تماميته وصلوحه لإثبات ما أُريد له .

الباب الأول

القسم الثاني

السُّنَّة

(٦)

السنة وكيفية الاستفادة منها

* السنة كلها تشريع
* كيفيات الاستفادة منها
* دلالة القول
* حجية أقوال أهل الفن
* الأصول اللفظية
* دلالة الفعل
* دلالة الترك
* دلالة التقرير

(١)

السنّة كلها تشريع :

والحديث حول كيفيات الاستفادة منها يدعونا ان نمهد له بالحديث عن تشخيص نفس السنة التي تقع موقع التشريع ، فهي وإن اتفقوا على تعريفها بقول المعصوم وفعله وتقريره إلا أنهم قيدوا حجيتها بما أحرز أنها واردة مورد التشريع ، ولذا قسموها الى أقسام . يقول في سلم الوصول ـ وهو كلام جار نظيره على ألسنة الكثير ـ : « ليس كل ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام من أقواله وأفعاله وتقريراته تشريعاً يطالب به المكلفون ، لأن الرسول بشر كسائر الناس اصطفاه الله رسولاً لهداية الناس وإرشادهم ؛ قال تعالى : ﴿ **قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى اليّ** ﴾[1] فما صدر منه ينتظم الأقسام الآتية :

١ ـ ما صدر منه بحسب طبيعته البشرية كالأكل ، والشرب ، والنوم ، وما الى ذلك من الأمور التي مرجعها طبيعة الانسان وحاجته .

٢ ـ ما صدر منه بحسب خبرته وتجاربه في الحياة وفي الأمور الدنيوية ، وبحسب تقديره الشخصي للظروف والأحوال الخاصة ، وذلك مثل شؤون التجارة والزراعة والمسائل المتعلقة بالتدبيرات الحربية ، وما الى ذلك من الأمور التي يعتمد فيها على مقتضيات الأحوال ومراعاة الظروف .

وهذان القسمان ليسا تشريعاً ، لأن مرجع القسم الأول الطبيعة والحاجة البشرية ، ومرد القسم الثاني الخبرة والتجارب في الحياة والتقدير الشخصي

---

(١) سورة الكهف : الآية ١١٠ .

للظروف الخاصة من غير ان يكون هناك دخل للوحي الإلهي ولا للنبوة والرسالة.

٣ ـ ما صدر منه على وجه التبليغ عن الله تعالى، بصفته رسولاً يجب الاقتداء به والعمل بما سنَّه من الأحكام مثل تحليل شيء أو تحريمه، والأمر بفعل أو النهي عنه، وكبيان العبادات، وتنظيم المعاملات، والحكم بين الناس.

فهذا القسم الأخير تشريع عام يجب على كل مكلف العمل به. والأحاديث الواردة في هذا القسم تسمى بأحاديث الأحكام.

وبالجملة فإن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته إنما تكون دليلاً من الأدلة، ومصدراً من المصادر التشريعية التي تستمد منها الأحكام الشرعية إذا صدرت منه بمقتضى رسالته لسنّ القوانين وتشريع الأحكام أو بيانها »[1].

ولكن هذه التفرقة بين أقسام ما يصدر عنه من قول أو فعل أو تقرير، لا تخلو من غرابة اذا علمنا أنه ما من واقعة إلا ولها حكم في الشريعة الاسلامية كما هو مقتضى شموليتها، ولا يفرق في ذلك بين ما تقتضيه طبيعته البشرية كالأكل والشرب وغيره، اذا كان صادراً منه عن إرادة، وبين غيره من تجارب.

واذا تمَّ ما سبق أن عرضناه من أدلة العصمة له، فإن كل ما يصدر عنه بطبيعة الحال يكون موافقاً لأحكام الشريعة ومعبّراً عنها، و ما دام الأكل والنوم والشرب من أفعاله الإرادية، فهي محكومة حتماً بأحد الأحكام، فأصل الأكل محكوم بالجواز بالمعنى العام، وأكله لنوع معين يدل على جوازه، كما أن تركه لأنواع أخرى يدل على جواز الترك لها، فالقول بأن ما كان من شؤون طبيعته البشرية لا يعبر عن حكم، لا يتضح له وجه.

كما أن ما يتصل بالقسم الثاني من شؤون خبرته وتجاربه هو الآخر معبر عن

---

(١) سلم الوصول: ص ٢٦٢ وما بعدها.

حكمه ، وحكمه هنا جواز التعبير عنه ـ وإن أخطأ الواقع ـ لو صحّ جواز خطئه في الموضوعات ، ولنا التأسي به في الإخبار عن تجاربنا وخبراتنا في حدود ما نعلم منها ، و حتى قوله ـ لو صح عنه ـ : « أنتم أعلم بشؤون دنياكم »[1] فهو إمضاء لهم على جواز إعمال تجاربهم وخبراتهم الخاصة ، فهو لا يخرج عن الدلالة على التشريع .

نعم ما كان من مختصات النبي ﷺ كالزواج بأكثر من أربع ، أو ما كان من أفعاله الطبيعية غير الإرادية ، فهو لا يعبر عن حكم عام .

والخلاصة ان تقييد السنة بما صدر عنه على وجه التشريع كما صنع غير واحد في غير موضعه ، لأن كل ما يصدر عنه من أفعاله الإرادية فهو تشريع عام عدا مختصاته الخاصة ، اللهم الا ان يريدوا به الإيضاح لا الاحتراز وهو بعيد عن مساق كلامهم . اقصاه ان بعض افعاله تختلف عن البعض الآخر من حيث دلالتها على الحكم بعنوانه الأوليّ أو العنوان الثانوي ، ودلالتها أحياناً على جواز العمل بالحكم الظاهري ، وهكذا ...

(٢)

كيفيات الاستفادة منها :

وما دمنا قد علمنا أن السنة هي القول والفعل والتقرير ، فلا بد من التحدث عن مدى دلالة كل منها .

---

(١) صحيح مسلم : كتاب الفضائل باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي وفيه : « أنتم اعلم بأمر دينا كم » .

دلالة القول :

واستفادة ما له من دلالة انما تكون بحسب ما تدل عليه الألفاظ بمفاهيمها اللغوية ـ أو الاصطلاحية فيما ثبتت فيه الحقيقة الشرعية من قبله ـ لما سبق ان أكدناه من أن الشارع لم يخترع لنفسه ولأتباعه طريقة جديدة خاصة للتفاهم ، وانما جرى على وفق ما عند العرب منها .

وهذه الألفاظ إن كانت نصّاً في مدلولها أو ظاهرة فيه أخذ بها ، وإلا فلا بدّ من الاستعانة ـ في غوامض اللغة وغرائبها ـ بالرجوع الى اهل الفن في ذلك كاللغويين في المفردات اللغوية ، والنحويين ، والصرفيين ، والبلاغيين في الهيئات وتراكيب اللغة وخصائص الأساليب ، واستشارتهم في هذه الجوانب والصدور عما يقولون .

حجية أقوال أهل الفن :

والظاهر أن المنشأ في حجية أقوالهم ، هو البناء العقلائي في رجوع الجاهل الى العالم الممضى من قبل الشارع قطعاً ، وربما اعتبره بعضهم من الأحكام العقلية التي تطابق عليها العقلاء بما فيهم الشارع المقدس .

نعم يعتبر في هؤلاء ان يكونوا خبراء في فنهم ، وأن يكونوا موثوقين في أداء ما ينتهون إليه ، لأنه هو المتيقن من ذلك البناء أو الحكم العقلي .

فالتشكيك اذن في حجية أقوال اللغويين أو غيرهم من أهل الفن في غير موضعه .

الأصول اللفظية :

وهناك أصول لفظية يرجع اليها عند الشك في المراد بسبب بعض الطوارئ التي تولد احتمالاً على خلاف الظاهر كأصالة عدم التخصيص عند الشك في طرو مخصص على العام ، وأصالة عدم التقييد عند الشك في طرو المقيد على المطلق ،

وأصالة عدم القرينة عند الشك في إقامتها على خلاف الحقيقة وتجمعها اصالة الظهور ؛ وهذه الأصول ونظائرها ، انما تجري لدى أهل العرف ـ وهم منشأ حجيتها مع العلم باقرار الشارع لهم عليها ، لما قلناه من عدم اختراعه طريقة للتفاهم خاصة به ـ عند الشك في تعيين المراد ، ولا تجري فيما اذا علم المراد وشك في كيفية الإرادة ، فأصالة عدم القرينة ـ مثلاً ـ لا تجري فيما اذا علم باستعمال لفظة ما في أحد المعاني ، وشكّ في كون الاستعمال كان على نحو الحقيقة أو المجاز لتثبت أنه على نحو الحقيقة باعتبار أن المجاز مما يحتاج الى قرينة ، وأصالة عدم القرينة تدفعها بل تجري اذا احتملنا إرادة أحد معنيين حقيقي ومجازي ولم نستطع تعيينه بالذات ؛ فأصالة عدم القرينة تعيّن المعنى الحقيقي منهما .

دلالة الفعل :

وقد اختلفوا في مقدار ما يستفاد من افعاله ، فالذي عليه أبو اليسر هو التفصيل بين أن يكون الفعل معاملة فالاباحة إجماعاً ، وبين ان يكون قربة فهو محل الخلاف ، والذي نقل عن مالك : « الوجوب عليه وعلينا ، وقال الكرخي : مباح في حقه لتيقنها بالفعل ، وليس للأمة اتباعه إلا بدليل ، وقال جمع من الحنفية : الإباحة في حقه ، وليس لنا اتباعه إلا بدليل »(١) .

« وهذان المذهبان ، يعكران على نقل أبي اليسر الإجماع على الإباحة في المعاملات ، فانهما لم يفرقا بين قربة ومعاملة ، وقال المحققون : إن الخلاف إنما هو بالنسبة الى الأمة ، فمن قائل بالوجوب ، ومن قائل بالندب ، ومن قائل بالاباحة ، ومن قائل بالوقف »(٢) .

والذي عليه من نعرف من محققي الشيعة عدم دلالته على أكثر من الاباحة

---

(١) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٢ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق .

بالمعنى العام لا الإباحة في مقابل الوجوب والحرمة ، باستثناء ما كان قريباً منه ، لأن التقرب يصلح للقرينية على رجحان ما أتى به ، ولا يعيّن نوعه من وجوب أو استحباب إذ لا معنى للتقرب بالمكروه أو المباح .

وعمدة ما يصلح للدليلية لهم هو كون الفعل مجملاً بنفسه لا لسان له ليتعبد بمقتضى ما يدل عليه لسانه ؛ وغاية ما تدل عليه أدلة العصمة أن المعصوم لا يرتكب الذنب ، فمجرد صدور الفعل منه ، يدل على أن ما أتى به ليس بمحرم عليه وإنما هو مباح بالمعنى الأعم للاباحة ، وأوامر الاقتداء به تدل على مشاركتنا له في جميع الأحكام إلا ما كان من مختصاته ، فهو إذن مباح لنا أيضاً ، ودعوى أن النبي ﷺ لا يصدر منه إلا ما كان راجحاً ، فلا يعمل المكروه ولا المباحات مع توفر العناوين الثانوية التي يمكن أن تحول ما كان مباحاً بالأصل إلى مستحب بالعنوان الثانوي ـ وإن كان مما يقتضيها مقام النبوة ـ إلا أن أدلة العصمة لا تلزم بها أصلاً .

واستدلال بعضهم على الوجوب علينا بأوامر الاقتداء ـ الدالة على لزوم متابعته ﷺ في كل ما يفعله حتى المباحات حيث تتحول مباحاته الى واجبات في حقنا بحكم لزوم المتابعة ـ لا يخلو من غرابة ، لأن أوامر الاقتداء لا تقتضي أكثر من الاتيان بالأفعال على الوجه الذي أتى به ، فاذا افترضناها مباحة أو مستحبة ، فتحويلها الى الوجوب في حقنا ينافي طبيعة الاقتداء والالتزام بما التزم به الرسول ﷺ لأن معنى اقتدائنا به في المباحات هو كوننا مخيرين بين الفعل والترك كما هو مخير بينهما ، فاضفاء صفة الوجوب عليها ، ينتهي بنا الى الخلف طبعاً .

والظاهر ان الآمدي ، وابن الحاجب ، والخضري من المتأخرين ، ممن تبنوا هذا الرأي الذي انتهى اليه المحققون من الشيعة ؛ يقول الخضري : « ومختار الآمدي

وابن الحاجب ما ذكرنا أولاً وهو الظاهر ، لأن المتيقن من صدور الفعل منه اباحته فلا يثبت الزائد على ذلك إلّا بدليل .

وظهور قصد القربة دليل على أن الفعل مطلوب ، والمتيقن من الطلب الندب ، فلا يثبت ما زاد عنه .

أما ادعاء ان الفعل يثبت بنفسه مع جهل صفته حكماً شرعياً فوق الإباحة ، فهو قول بلا دليل ، وكل ما ذكروه من أدلتهم إنما يتجه اذا علمت صفة الفعل ، وفرض المسألة انها مجهولة »[1] .

إلا أن الذي يؤخذ على الخضري عدم تقييده الإباحة بكونها بالمعنى العام مما يوهم ارادة الإباحة الاصطلاحية ، أي تساوي الطرفين ، وهي لا معين لها أيضاً ، كما ان تعبيره بعد ذلك ان المتيقن من الطلب الندب ، لا يخلو من مسامحة أيضاً ، لأن الندب نوع من أنواع الطلب في مقابل الوجوب وله فصله الخاص ، فتعيينه بالذّات يحتاج الى معين لأن نسبة الطلب اليهما نسبة واحدة ما دام معتبراً من قبيل الجنس لهما .

نعم لو كان هو مرتبة من الوجوب لأمكن ان يقال بالقدر المتيقن بالنسبة له ، ولكنه ليس كذلك بداهة ، بل هو نوع في مقابله له حدوده الخاصة فلا معنى لاعتباره قدراً متيقناً له .

دلالة الترك :

ولا يستفاد منها أكثر من عدم الوجوب ، أما تعيين الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة فلا معين لها ، لأن القدر المتيقن من أدلة العصمة انه لا يرتكب الذنب ، فتركه للشيء إذن لا يكون تركاً لواجب كما هو مقتضى ما تدل عليه

---

(١) أصول الفقه : ص ٢٣٣ .

وتلزم به ، وإن كان في ما يقتضيه مقام النبوة ان لا يواظب النبيﷺ على ترك مستحب ، كما سبقت الإشارة اليه .

دلالة التقرير :

والظاهر أن ما يفيده الإقرار على الشيء لا يدل على أكثر من الجواز بالمعنى العام سواء كان متعلقه فعلاً عابراً ، أم عادة متحكمة ، أم عرفاً خاصاً ، أم بناء عقلائياً ؛ اللهم إلا ان يكون البناء أو العرف قائماً على حجة ملزمة فإقراره يستلزم ثبوت حجيتها عند الشارع المساوق للالزام بها في مواقع الإلزام كما هو الشأن في الأخذ بأخبار الثقات وبالبناء العقلائي على الأخذ بالظواهر والعمل بالاستصحاب وأمثالها .

هذا اذا لم تكن هناك قرينة تبين نوع الحكم المقر ، كما لو كانت بعض العادات مثلاً قد اتخذت طابع الحكم الإلزامي عندهم ، فإقرارهم عليه يدل على الإلزام به ، أما الإقرار على عدم الفعل فهو لا يدل على أكثر من عدم وجوبه .

والقول بأن التقرير يدل على الإباحة[1] إذا أُريد من الإباحة تساوي الطرفين مشكل إذ لا معين لها من بين أنواع الجواز والتقرير كالفعل لا لسان له فهو مجمل ، والقدر المتيقن منه الإباحة بالمعنى العام فتعيين فصلها يحتاج الى معين .

وقد اشترط غير واحد اعتبار القدرة على الإنكار في حجية التقرير وهو شرط سارٍ في جميع أنواع السنّة ، لأن القدرة على التبليغ شرط فيها جميعاً .

نعم يستفاد من السكوت مع عدم القدرة على الإنكار أن ذلك ـ أعني السكوت ـ مشروع للتقية ، بل هو من أدلة مشروعية التقية التي لا مدفع لها .

---

(١) أصول الفقه : ص٢٣٣ .

الباب الأول

القسم الثاني

السنة

(٧)

السنَّة والكتاب

* السنَّة وعلائقها بالكتاب
* نوعية أحكامها
* تخصيص الكتاب بها وعدمه
* نسخ الكتاب بالسنَّة
* رتبة السنَّة من الكتاب

السنّة وعلائقها بالكتاب :

واذا عرفنا مفهوم السنة وتعرفنا على حجيتها ، واستطعنا التوصل اليها من طرقها الذاتية أو المجعولة ، وعرفنا مضامينها حسب الكيفيات المجعولة ، لذلك كان علينا بعدها ان نبحث علائقها بالكتاب العزيز . والحديث حول ذلك يقع في مواقع أهمها أربعة :

١ ـ نوعية ما ترد به من أحكام ونسبته الى الكتاب العزيز .

٢ ـ امكان تخصيص الكتاب بها وعدمه .

٣ ـ امكان نسخ الكتاب بها وعدمه .

٤ ـ رتبتها من الكتاب عند الاستدلال والمعارضة .

١ ـ نوعية أحكامها :

أما نوعية أحكامها فهي حسبما يدل عليه استقراؤها في مصادرها لا تخرج عن احد ثلاثة :

أ ـ تأكيد ما ورد في الكتاب من أحكامه عامة ، كالأحاديث الآمرة بأصل الصلاة والصيام والزكاة والحج ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وكالأحاديث الناهية عن الخمر والميسر والانصاب والازلام وما أُهلّ به لغير الله ، وحسابها حساب الآيات المتعددة الدالة على حكم واحد .

ب ـ شرح ما ورد من آيات عامة في القرآن ، وبيان أساليب ادائها وامتثالها والتعرض لكل ما يتصل بها من أجزاء وشرائط وموانع ، كالأحاديث المحددة للمراد من الصلاة والصيام والحج ، والمبيّنة لأجزائها وشرائطها وموانعها وكل ما

يرتبط بها من شؤون الاداء.

ج ـ تأسيس أحكام جديدة لم يتعرض لها الكتاب فيما نعرف من آيات أحكامه مثل حرمان القاتل من الميراث اذا قتل مورثه، وتحريم الجمع بين نكاح العمة وابنة أخيها أو الخالة وابنة أختها إلا باذنهما، وكتحريم لبس الحرير للرجال وأمثالها، يقول ابن القيم: « والسنة مع القرآن ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظافرها، والثاني: ان تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له، والثالث: ان تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن ايجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه »[١].

٢ ـ تخصيص الكتاب بها وعدمه:

ومن اعتبار صفة الشرح والبيان لها يتضح أنه ليس هناك ما يمنع من تخصيص الكتب بها ما دام المخصص بمنزلة القرينة الكاشفة عن المراد من العام، والظاهر أنه بهذا المقدار موضع اتفاق المسلمين، ولذلك أرسلوا ـ إرسال المسلمات ـ إمكان تخصيص الكتاب بما تواتر من السنة، ولكن موضع الخلاف في السنة التي تثبت باخبار الآحاد، فالذي عليه الجمهور ان « خبر الواحد يخص عام الكتاب كما يخصه المتواتر »[٢] وفصل الحنفية بين أن يكون العام الكتابي قد خصص من قبل بقطعي حتى صار بذلك التخصيص ظنياً، وبين ما لم يخصص فجوزوه في الأول ومنعوه في الثاني[٣]، وذهب البعض الى المنع مطلقاً.

وعمدة ما استدلوا به دليلان:

---

(١) سلم الوصول: ص٢٥٩ نقلاً عن أعلام الموقعين: ٢/٢٣٢.

(٢) أصول الفقه للخضري: ص ١٨٤.

(٣) المصدر السابق.

أولهما : دعوى ان الخبر الواحد لا يقوى على معارضة الكتاب ، لأن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني .

وثانيهما : موقف عمر بن الخطاب من حديث فاطمة بنت قيس : « حينما روت انه عليه الصلاة والسلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وهي بائن ، فقال عمر : لا نترك كتاب ربنا ، ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندري أصابت أم أخطأت »[1] .

وكلاهما لا يصلحان للدلالة على المقصود ، أما الأول منهما فلأن نسبة الخاص الى العام نسبة القرينة الى ذي القرينة ، وليس بينهما تعارض كما هو فحوى الدليل ، وحيث يمكن الجمع بين الدليلين لا مجال لطرح أحدهما وإلغائه . ولو فرض التعارض وعدم إمكان الجمع بينهما عرفاً ، لما أمكن رفع اليد عن الكتاب بالتخصيص حتى في السنة المتواترة ، بينما لم يلتزم أحد منهم بذلك ، بل لما أمكن ورود الخاص من الشارع أصلاً لاستحالة تناقضه على نفسه كما هو الشأن في المتباينين أو العامين من وجه عندما يلتقي الحكمان في موضع التقائهما حيث حكموا بالتساقط في الأخبار الحاكية لذلك فيهما .

وبعد افتراض حجية الخاص في نفسه وإن كان مروياً بأخبار الآحاد ، فأي مانع من إعطائه صفة الشرح لما أُريد من العام الكتابي ؟ ومع التنزل فان التعارض في الحقيقة ليس بين سنديهما ليقدم القطعي على الظني ، وإنما هو بين ظنية الطريق في خبر الآحاد ، وظنية الدلالة في العام الكتابي ، فالكتاب وإن كان قطعي الصدور إلا أنه ظني الدلالة بحكم ما له من ظهور في العموم ، ولا موجب لإسقاط أحدهما بالآخر .

نعم لو كان العموم الكتابي مما لا يقبل التخصيص لكونه نصاً في مدلوله لا يحتمل الخلاف ، ولا يتقبل قرينة عليه ، لتعين القول بإسقاط الخبر وتكذيبه

---

(١) أصول الفقه للخضري : ص١٨٤ .

لاستحالة صدور التناقض من الشارع ، وحيث ان الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة ، فلا بد ان يكون الكذب منسوباً الى الخبر ويتعين لذلك طرحه .

وبهذا العرض يتضح معنى الأخبار الواردة عن المعصومين في اعتبار ما خالف كتاب الله زخرفاً ، أو يرمى به عرض الجدار ، وجعل الكتاب مقياساً لصحة الخبر عند المعارضة في الأحكام التي تعرّض لها الكتاب .

واتهام الزنادقة بوضع هذه الأخبار ـ كما ورد على لسان بعض الأصوليين ـ منشؤه عدم إدراك معنى الحديث .

نعم قد يقال ان النسخ يقتضي أحياناً مصادمة الحديث الناسخ للكتاب ، فكيف يجعل الكتاب مقياساً لصحته ، وهذا الإشكال صحيح لو كانت هذه الأحاديث واردة في غير أبواب التعادل المستدعي لتعارض الأخبار ، والتعارض لا يكون إلا في أخبار الآحاد ، وسيأتي أن النسخ لا يكون بخبر الواحد إجماعاً على أن النسخ ـ لولا الإجماع على عدم وقوعه بخبر الآحاد ـ لأمكن القول به هنا أيضاً ، لحكومة الدليل الناسخ على الدليل المنسوخ ، ولا تصادم بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم ، فلا تصدق المخالفة مع عدم التصادم ، وسيأتي إيضاح ذلك عما قليل .

أما الدليل الثاني ـ أعني رأي الخليفة عمر ـ فإن أريد من الاستدلال به أنه سنة واجبة الاتباع أخذاً بما ذهب اليه الشاطبي ، فقد عرفت ما فيه في مبحث سنة الصحابة ، وإن أُريد الاستدلال به بما أنه مذهب الصحابي واجتهاده ، فسيأتي ما فيه ، وأنه لا يصلح ان يكون حجة إلا عليه وعلى مقلديه لا على المجتهدين ، كما هو التحقيق ، على أن الذي يبدو من الرواية المذكورة تشكيك الخليفة في قيمة روايتها ، وهو أجنبي عن جواز التخصيص بخبر الثقة وعدمه ، فلا تصلح للاستدلال بها أصلاً ، والذي يظهر من إقرار الخليفة عمر للخليفة الأول في

تخصيصه لآية المواريث بخبره الذي انفرد بنقله : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث »[١]، وعدم الإنكار عليه ، أنه من القائلين بجواز التخصيص بخبر الآحاد .

ودعوى الخضري[٢] أن هذا الحديث ونظائره قد يكون مستفيضاً الى درجة توجب القطع ، غريبة ، لأنها تصادم كلما صحَّ نقله في هذا الباب من انفراد الخليفة بنقله[٣] .

وما يقال عن التخصيص يقال عن التقييد بأخبار الآحاد لمطلقات الكتاب ، والحديث فيهما واحد .

واذا صحَّ هذا لم نعد بحاجة الى استعراض ما طرأ على آية ﴿ وأُحلَّ لكم ما وراء ذلكم ﴾[٤] ونظائرها من الآيات من التخصيصات المأثورة بأخبار الآحاد ، والمقرة من قبل الصحابة ، كما أنا لم نعد بحاجة الى مناقشة الحنفية في تفصيلهم الذي لا يعرف له مأخذ يمكن الركون اليه .

٣ ـ نسخ الكتاب بالسنّة :

ويراد من النسخ ـ على ما هو التحقيق في مفهومه ـ : رفع الحكم في مقام الاثبات عن الأزمنة اللاحقة مع ارتفاعه في مقام الثبوت لارتفاع ملاكه ، وهو لا يتأتى إلا في الأحكام التي تؤدي بصيغ العموم ، أو كل ما يدل عليه ـ ولو بمعونة القرائن ـ من حيث التعميم لجميع الأزمنة .

وارتفاع الأحكام التي تقيد بوقت معين لانتهاء وقتها لا يسمى نسخاً اصطلاحاً ، وقد أحاله فريق لأدلة عقلية لا تنهض بذلك وسرها الجهل بحقيقته ، بتخيل ان الرفع واقع في مقام الثبوت بعد وضع الحكم على الأزمان اللاحقة للعلم

---

(١) مسند أحمد : مسند أبي هريرة ، الحديث ٩٦٥٥ ، وفيه : « انا معشر الأنبياء لا نورث » .
(٢) أصول الفقه للخضري : ص ١٨٤ .
(٣) راجع مصادره في النص والاجتهاد في قصة فدك وغيره .
(٤) سورة النساء : الآية ٢٤ .

الحادث بتبدل المصلحة مما يوجب نسبة الجهل الى الله تعالى وتقدس عما يتخيلون، بينما هو في واقعه لا يتجاوز مقام الاثبات لمصلحة التدرج في التبليغ، والحكم ابتداء لم يجعل إلا على قدر توفر الملاك فيه، والمصلحة والمفسدة اللذان هما ملاكا الأحكام مما يتأثران بعوامل الزمان والمكان قطعاً، وسيأتي ايضاح أنهما ليسا من قبيل الحسن والقبح الذاتيّين دائماً ليلزم الخلف، والحكم في الأزمنة اللاحقة لم يثبت في مقام الجعل ليقال كيف يرتفع الحكم الثابت مع ما يلزم من فرض اثبات صفة الثبوت له.

والحقيقة ان النسخ لا يتجاوز الإخبار عن عدم تحقق الملاك في الأزمنة اللاحقة، الملازم لارتفاع الحكم ثبوتاً وان أدي بصيغ الرفع في مقام التبليغ.

ولقد أشار القرآن الكريم الى امكانه وأجمع المسلمون على وقوعه، ولم ينقل الخلاف الا عن أبي مسلم الاصفهاني «ولم يحقق الناقلون مذهبه»[(١)] وقد استظهر الخضري «ان خلاف أبي مسلم انما هو في نسخ نصوص القرآن، فهو يرى ان القرآن كله محكم لا تبديل لكلمات الله»[(٢)] وما أدري ما قيمة هذا الكلام بعد تصريح القرآن بامكان النسخ في آياته ﴿ **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها** ﴾[(٣)] على ان النسخ المدعى هنا ليس هو تبديلاً لكلمات الله وانما هو شرح للمراد منها وتقييد أو تخصيص لظهوراتها، ثم ليس فيها مصادمة لنص لا يحتمل الخلاف، وحاشا لله ان يكذب نفسه أو ولياً من أوليائه المبلغين عنه[(٤)]، وما قلناه أو قالوه عن التخصيص يقال عن النسخ.

---

(١) أصول الفقه للخضري: ص٢٤٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٠٥.

(٤) ومن هنا صرحوا ان أمثال هذه الآيات لا تقبل نسخاً ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ كما صرحوا ان الآيات المخبرة عن أمور تقع لا تقبل النسخ لانتهائها الى التكذيب (راجع: سلم الوصول: ص٣٣٧).

وهذا من الأمور التي تكاد تكون بديهية بين المسلمين فلا تحتاج الى اطالة حديث ، والظاهر ان النسخ واقع في الكتاب من الكتاب ومن السنة على خلاف في قلة وكثرة الأحكام التي يدعى لها النسخ ، وقد استعرض استاذنا الخوئي ﷺ في كتابه « البيان » كل ما قيل عن الآيات المنسوخة وحاكمه بجهد ولم يجد فيها ما يصلح ان يكون منسوخاً الا أقل القليل .

والخلاف الذي وقع انما هو في امكان نسخ الأحكام ـ المقطوعة أسانيدها كالأحكام الكتابية والمتواترة من السنة ـ بأخبار الآحاد ، وأكثرية المسلمين على المنع وربما ادعي عليه الاجماع ، وأهم ما لديهم من الشبه هي شبهة ان الظني لا يقاوم القطعي فيبطله ، وهي شبهة عرفت قيمتها في الحديث عن التخصيص لعدم المعارضة بينهما ، لأن الدليل الناسخ لا يزيد على كونه شارحاً للمراد من الدليل المنسوخ وقرينة على عدم ارادة الظهور وحاله حال التخصيص ، على ان الخبر وان كان ظنياً في طريقه ، الا أنه مقطوع الحجية للأدلة السابقة ، ومع الغض وافتراض المعارضة فانها في الحقيقة قائمة بين ظنين لا بين قطعي وظني ، أي بين ظنية الدلالة في مقطوع السند وظنية الطريق .

ولعل منشأ الإجماع المدعى أو اتفاق الأكثرية انما هو في وضع حد لما يمكن ان يقع من التسامح في دعوى النسخ وإبطال الأحكام لمجرد ورود خبر ما ، وهو عمل في موضعه وربما استدعته صيانة الشريعة عن عبث المتلاعبين بأحكام الله والوقوف دون تصرفاتهم ، وعلى الأخص وان في الدخلاء على الاسلام من تمثل بصورة القديسين ليتسنى له هدم الاسلام وتقويض قواعده .

٤ ـ رتبة السنّة من الكتاب :

من الكلمات المألوفة على ألسنة كثير من الاصوليين ان رتبة السنّة متأخرة عن رتبة الكتاب في الاعتبار .

وهو كلام لا أعرف له مدلولاً يمكن الاطمئنان اليه لاضطراب في تحديد معنى الرتبة هنا ، فالذي يظهر من بعض أقوالهم ان مرادهم بها ان تقدم الكتاب على السنّة من قبيل تقدم الحاكم على المحكوم ، أي مع وجود دليل من الكتاب لا ينظر الى السنّة ولا تلتمس كدليل ، وهي أشبه بما ذكرنا من التقدم الرتبي لأدلة الأمارات على الأصول ، ولكن بعضها الآخر يبدو منه ان المراد منها هو السبق الرتبي من حيث الشرف والأهمية ، ووجودها أقرب الى الوجود الظلي بالنسبة للكتاب ، وفي ثالث من الأقوال ان الكتاب يقدم عليها عند التعارض فسبقه الرتبي من حيث أرجحيته في هذا الباب .

ومن أدلتهم على هذا السبق الرتبي تتضح وجهات النظر ، وان كان قد جمع بعض المتأخرين بين هذه الأدلة وكأنها مساقة لمبنى واحد ، في تفسيرها لا لمباني متعددة .

وأول هذه الأدلة : قولهم : « ان الكتاب مقطوع والسنة مظنونة ، والقطع فيها انما يصح على الجملة لا على التفصيل ، بخلاف الكتاب فانه مقطوع به على الجملة والتفصيل ، والمقطوع به مقدم على المظنون ، ولعله لا يوجد من متواترها القولي شيء »[1] .

وهذا الدليل يصلح للقول الثالث أي تقديم الكتاب على السنة عند المعارضة لا مطلقاً ، اذ لا معنى لرفع اليد عن المظنون بالمقطوع مع عدم المعارضة ، وكلاهما حجة كما هو الفرض .

والمعارضة لا تتعقل بين الكتاب والسنة بما هي قول أو فعل أو تقرير ، لاستحالة تناقض الشارع على نفسه ، وإنما تمكن في الأخبار الحاكية لها ، وعليها يقتضي أن تحرر المسألة في تقدم الكتاب على أخبار الآحاد لا على السنة .

(١) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٧ .

وقد سبق ان أيدنا دعوى من يذهب الى طرح الأخبار إذا خالفت الكتاب ولم يمكن الجمع بينها وبينه ، لنفس هذا الدليل وللأخبار الآمرة بطرح ما يخالف الكتاب .

ثانيها : قولهم : « إن السنة ، إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك ، فإن كانت بياناً فالبيان تال للمبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان لا العكس ، وما شأنه هذا فهو أولى بالتقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب ، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب »[١] .

وهذا الدليل يصلح للاستدلال به على التقديم من حيث الشرف والأولوية ، لا من حيث الاقتصار على الكتاب مع وجوده ، لعدم إمكان الاستغناء عن البيان بحال ، وما دامت السنة بياناً للكتاب فهي متممة للاستدلال به ، بل كلاهما يكونان دليلاً واحداً ، لبداهة أن ما يحتاج الى البيان لا ينهض بالدليلية إلا به ، ولكن اعتبار التقدم في الرتبة على أساس التفاضل في المكانة لا معنى لإدراجه في مباحث الأصول والتماس الأدلة له لعدم إعطائه أية ثمرة عملية في مجالات الاستنباط .

ثالثها : « ما دل على ذلك من الأخبار كحديث معاذ وأثر عمر ، اللذين تقدم ذكرهما ، ومثله عن ابن مسعود : (من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ)[٢] ومثل ذلك عن ابن عباس وهو كثير في كلام السلف والعلماء وهو الوجه في تفرقة الحنفية بين الفرض والواجب »[٣] وهذا الدليل صالح للدلالة على المبنى الأول في التقدم الرتبي ، أي مع قيامه لا ينظر الى السنة ولا تعتبر دليلاً .

---

(١) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٧ .
(٢) مستدرك الحاكم : ٤ / ٩٤ .
(٣) أصول الفقه للخضري : ص٢٣٧ .

وهذا المذهب من أغرب المذاهب ، إذ كيف يعقل الاستغناء بالكتاب عن السنة ومنها بيانه وشروحه وشروط أحكامه وأدلتها ؟ فهل يكتفي ابن مسعود أو عمر أو ابن عباس ، لو صح عنهم ذلك ، بالرجوع الى الكتاب والاكتفاء به في حكم واحد من الأحكام فضلاً عن جميع ما ورد فيه منها ، وهم يعلمون من طريقة الكتاب في البيان هي الاتكال على القرائن المنفصلة ، والسنة هي الكفيلة ببيانها ؟ وكيف يسوغ لهم العمل بظواهره مع هذا الاحتمال ؟

على أن هذه الأقوال لا تصلح للاستدلال بها ، لأنها لا تمثل أكثر من رأي أصحابها لو أرادوا ظواهرها ، وهو بعيد ، وهم ليسوا بمعصومين ليجب علينا التعبد بها .

نعم في اقرار النبي ﷺ لمعاذ ما يصلح للاستدلال ، باعتبار ان الإقرار من السنة ، فالاستدلال بها استدلال بالسنة ، إلا أن الكلام في صحة رواية معاذ ، وسيأتي في مبحث القياس إثبات أنها من الموضوعات .

فالحق ان السنة في مجالات الاستدلال صنو للكتاب وفي رتبته ، بل هما واحد من حيث انتسابهما الى المشرع الأول وهو الله عز وجل ، ولا يمكن الاستغناء به عنها ، وما أروع ما قاله الأوزاعي : « الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب ، وذلك لأنها تبين المراد منه »(١) . وقال رجل لمطرف بن عبدالله : لا تحدثونا إلا بالقرآن ، فقال : « والله ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا »(٢) .

ومن هذا العرض ندرك أن هذه الأدلة لا تصلح ان تكون لمبنى واحد .

---

(١) أصول الفقه للخضري : ص ٢٣٤ .

(٢) المصدر السابق .

الباب الأول

القسم الثالث

الإجماع

* تعريفه
* هل الإجماع أصل
* الاختلاف في حجيته
* أدلة الحجية : الكتاب ، السنة ، العقل
* حكم منكري حجية الإجماع
* إمكان الإجماع وعدمه
* الإجماع المحصل
* الإجماع المتواتر
* الإجماع المنقول بأخبار الآحاد

الإجماع

تعريفه :

الإجماع في اللغة لفظ مشترك بين العزم والتصميم ـ فيقال على سبيل المثال أجمع القوم على النهوض بالعمل الفلاني ، أي عزموا وصمموا عليه ـ وبين الاتفاق فيقال أجمعوا على القيام بعمل مّا أي اتفقوا عليه .

وهو في اصطلاح الأصوليين موضع خلاف ، وان اتفقوا على دلالته على الاتفاق .

وموقع الخلاف منه متعلق الاتفاق ، فقيل انه مطلق الأمة ، وقيل خصوص المجتهدين منهم في عصر ، وفي رأي مالك اتفاق أهل المدينة[1] ، وقال بعضهم: اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة) ، أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة) وربما ضيق الى اتفاق الشيخين أو الخلفاء الأربعة[2] ، وفي بعض المذاهب اتفاق خصوص مجتهديهم ، الى ما هنالك من أقوال لا تعكس أكثر من اختلافهم في تحديد هذا المصطلح تبعاً لاختلافهم في مقدار ما ثبتت له الحجية من ذلك الاتفاق.

ولذلك لا نرى وجهاً لالتماس تحديد المراد من هذه اللفظة كمصطلح عام بعد ان كانت لا تتولى الحكاية عن مضمون موحد ، فلا معنى للاشكال على تعاريفهم بعدم الاطراد والانعكاس .

---

(١) عدة الأصول للشيخ الطوسي : ص ٢٣٢ ، وأصول الفقه للخضري : ص ٢٧٠ .

(٢) أصول الفقه للخضري : ص ٢٧٠ ، وغيره .

والمهم في الموضوع أن يبحث عن اعتباره أصلاً من الأصول في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل، ثم عن حجيته وما يصلح للدلالة عليها من الأدلة، ومنها يلتمس مدى وجه الحق في هذه الأقوال وغيرها مما عرض في الكتب المطولة.

هل الإجماع أصل أو حكاية عن أصل ؟

ونريد بالأصل هنا أن يكون له كيان مستقل في الحكاية عن الحكم الواقعي، أي لا يحتاج الى توسط في عالم الحكاية من قبل أصل من الأصول الثلاثة، فهو لا يحكي عن الكتاب أو السنة أو العقل، وإنما هو مستقل في مقابلها في عوالم الحكاية عن الأحكام.

والظاهر أن الكثير منهم يرى أنه لا استقلال له، يقول الخضري: « لا ينعقد الإجماع إلا عن مستند »[1].

وفي حكايته عن الآمدي وغيره عن بعض الأصوليين: « انه لا يشترط المستند، بل يجوز صدوره عن توفيق بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب »[2].

وقد ذكرت أدلة لكل من وجهتي النظر في كثير من الكتب، وليس في استعراضها ومناقشتها أية جدوى، لكون أكثرها واردة بمنأى عن أدلة الحجية.

والذي يقتضي التركيز عليه استعراض أدلة الحجية، والنظر في حدود ما تقتضيه مضامينها من استقلال وعدمه.

وسيأتي ان بعضها يبدو منه استقلاله في الحجية لظهوره بإعطاء العصمة للأمة، وجعل ذلك من مزاياها على ان يكون لاتفاقها خصوصية في اصابة الحكم الواقعي بمنأى عن بقية الأدلة، واذا وجد هناك دليل على وفق الإجماع، فهو من

---

(١) أصول الفقه: ص ٢٧٥.

(٢) المصدر السابق.

باب تعدد الأدلة على الحكم الواحد كبعض الأدلة السمعية والعقلية ، ولكن بعضها الآخر يبدو منه اعتبار المستند باعتبار حكايته عن رأي المعصوم ، ومن استعراضها والتماس وجه الحق فيها تبدو نتائج ما ننتهي اليه .

الخلاف في حجيته :

« ذهب المتكلمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم الى أن الاجماع حجة ، وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر أنهم قالوا : الاجماع ليس بحجة ، واختلف من قال انه حجة ، فمنهم من قال انه حجة من جهة العقل وهم الشذاذ ، وذهب الجمهور الأعظم والسواد الأكثر الى أن طريق كونه حجة السمع دون العقل »[1] .

أدلة الحجية :

وقد استدلوا على الحجية بالأدلة الثلاثة ، وأقصوا الاجماع عن الاستدلال به على حجيته لانتهائه الى الدور .

الكتاب :

وأهم أدلتهم من الكتاب هذه الآيات :

الأولى : قوله تعالى : ﴿ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونُصله جهنم وساءت مصيراً ﴾[2] ، وقد قرب دلالتها على مذهب الجمهور صاحب سلم الوصول بقوله : « ان الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول ﷺ واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال : **﴿ نوله ما تولى ونصله جهنم ﴾** فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً مثل مشاقة

---

(١) عدة الأصول : ص ٢٣٢ .

(٢) سورة النساء : الآية ١١٠ .

الرسول، لأنه لو لم يكن محرماً لما جمع في الوعيد بينه وبين المحرم الذي هو مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام، فإنه لا يحسن الجمع بين حلال وحرام في الوعيد، واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم، إذ لا واسطة بينهما، ويلزم من اتباع سبيلهم ان يكون الاجماع حجة لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد»[١].

ويرد على هذا التقريب:

أ ـ إن ظهور تعدد الشرط مع وحدة الجزاء اشتراكهما في علة التحريم، ولازمه ان اتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقة للرسول لا يدل على الحرمة فلا يتم المطلوب، وقد استظهر الغزالي ما يقرب من هذا المعنى من مساق الآية، وبعّد لذلك دلالتها على الاجماع، يقول: «والظاهر ان المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه، نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة، حتى تنضم اليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى، وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم»[٢].

ب ـ وفي عقيدتي أن الآية لا يمكن أن تحمل على إرادة الإجماع منها لما فيها من كلمة ﴿ نوله ما تولى ﴾ إذ لا معنى للقول: بأن من يتبع غير ما أجمعوا عليه من الأحكام نجعل ما اتبعه من الحكم غير المجمع عليه والياً عليه يوم القيامة، وأي معنى لمثل هذا النوع من الكلام؟

والظاهر ان مضمون الآية: أن من يشاقق الرسول ويخالف المؤمنين في اتباعه، ويتبع غيره من رؤساء الأديان والنحل الأخرى، نوله ما تولى، أي أننا نربط

---

(١) سلم الوصول: ص ٢٧٢. والظاهر أن هذا التقريب لصاحب نهاية السؤول وان لم يقوّسه كما يوحي إرجاعه في الهامش اليه.

(٢) أُصول الفقه للخضري: ص ٢٧٩ نقلاً عنه.

مصيره يوم القيامة بمصير من تولاه ، فيكون مساقها أشبه بمساق الآية الأخرى ﴿ يوم ندعو كل أناسٍ بإمامهم ﴾[١] ، وحينئذ تكون أجنبية عن مفاد جعل الحجية للإجماع .

وأظن أننا بهذا المقدار نكتفي عن مناقشة المراد من كلمة : غير والألف واللام في المؤمنين ، وغير ذلك مما ذكروه في مناقشة هذه الآية وأكثرها غير تام[٢] .

الثانية : قوله تعالى : ﴿ **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس** ﴾[٣] ، بتقريب : « ان الوسط هو العدل والخيار ، والعدل والخيار لا يصدر عنه إلا الحق ، والاجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار فليكن حقاً »[٤] .

وهذه الدلالة لو تمت للآية ، فهي لا تزيد على أكثر من اثبات العدالة لهم لا العصمة ، والذي ينفع في المقام إنما هو اثبات العصمة لهم لا العدالة ، ليتم حكايتها عن الحكم الواقعي .

اذ العدل لا يمتنع صدور غير الحق منه ، ولو فرض فانما « يلزم صدور الحق منه بطريق الظاهر فيما طريقه الصدق والكذب ، وهو نقل الأخبار وأداء الشهادات ، أما فيما طريقه الخطأ والصواب في استخراج الأحكام والاجتهاد فيها فلا »[٥] .

الآية الثالثة : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون** ﴾[٦] وقد قربت دلالتها بما نقله الشيخ الطوسي في تقريبها ، يقول في

---

(١) سورة الاسراء : الآية ٧١.

(٢) راجع الطوفي في مناقشاته لها : ص١٠٠ وما بعدها من رسالته المنشورة في مصادر التشريع الاسلامي ، والشيخ الطوسي في العدة : ص٢٣٤ وما بعدها .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٤٣.

(٤) الطوفي في رسالته السابقة : ص١٠٣ .

(٥) المصدر السابق .

(٦) سورة آل عمران : الآية ١١٠ .

العدة : « قالوا : وصف الله تعالى الأمة بأنها خير الأمة ، وأنها تأمر بـالمعروف وتنهى عن المنكر ، فلا يجوز ان يقع منها خطأ لأن ذلك يخرجها من كونها خياراً ، ويخرجها من كونها آمرة بالمعروف وناهية عن المنكر ، الى ان تكون آمرة بالمنكر وناهية عن المعروف ، ولا ملجأ من ذلك إلا بالامتناع من وقوع شيء من القبايح من جهتهم »[١] .

وقد سبق الحديث عن هذه الآية في مبحث (سنّة الصحابة) وذكرنا هناك عدم دلالتها على أكثر من التفضيل النسبي ، وهو لا يستدعي العصمة وعدم الوقوع في الخطأ ، على أنّا لا نعرف وجهاً للملازمة التي ذكروها هنا في تقريب دلالة الآية بين عدم جواز وقوع الخطأ منهم وبين ما علل به من لزوم خروجها عن كونها خياراً ، لأن الخيار يخطأون وان كانوا معذورين كما هو الشأن في غـير المـعصومين مـن العدول ، فإثبات العصمة للأمة بهذه الآية لا يتضح له وجه .

الآية الرابعة : قوله تعالى : ﴿ **واعتصموا بحـبل الله جـميعاً ولا تـفرقوا** ﴾[٢] بتقريب ان الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرق عنه .

وتمام دلالة الآية موقوف على ان يكون الاجماع مصداقاً لهذا المفهوم ، والآية لا تتكفل باثبات ذلك لأنها لا تثبت موضوعها بداهة .

والآيات الباقية ـ وهي أضعف منها دلالة ـ تتضح مناقشتها مما عرضناه هنا فلا نطيل بعرضها والتحدث عنها .

السنّة :

وقد استدلوا منها بطوائف من الأحاديث مأثورة عن : عمر ، وابن مسـعود وأبي سعيد الخدري ، وانس بن مالك ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وحذيفة بن اليمان

---

(١) عدة الأصول : ص ٢٤٢ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٠٣ .

وغيرهم ، من نحو قوله : « لا تجتمع أمتي على الضلالة »[١] . « لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة »[٢] . « سألت الله ان لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها »[٣] . «من سره ان يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم ، ان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد »[٤] . « يد الله مع الجماعة ، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ »[٥] . « لا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم »[٦] ،« وروي [لا يضرهم خلاف من خالفهم] إلا ما أصابهم من الأداء »[٧] . « من خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه »[٨]. « من فارق الجماعة ومات ، فميتته جاهلية »[٩] الى غيرها من الروايات[١٠] .

وهذه الروايات على طوائف ، بعضها أجنبي عن عوالم جعل العصمة لرأي الأمة كالاخبار الداعية الى الالفة والتجمع أمثال : « يد الله مع الجماعة » . «ان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » . وكالأخبار الحاثة على إطاعة السلطان ولزوم جماعته ، أمثال : « اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في

---

(١) شرح السنّة للبغوي : ص٨٦ ، والدرر المنتثرة للسيوطي : ص١٨٠ . وفيهما : « لا تجتمع امتي على ضلالة » .

(٢) سنن الترمذي ، كتاب الفتن ، باب لزوم الجماعة ، ح٢١٦٧ . وفيه : « إن الله لا يجمع امتي على ضلالة » .

(٣) مسند أحمد : ٦ / ٣٩٦ ، ح ٢٦٦٨٢ .

(٤) كنز العمال : ح ١٠٣٣ وفيه : « من سره ان يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » .

(٥) سنن الترمذي ، كتاب الفتن ، ح٢١٦٧ وفيه : « يد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار » .

(٦) سنن ابي داود ، كتاب الفتن ، ح٤٢٥٢ .

(٧) مجمع الزوائد : ٧ / ٢٨٨ وفيه : « لا يزال طائفة من امتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من جابههم إلّا ما أصابهم من لأواء » .

(٨) المعجم الكبير للطبراني : ١٠ / ٢٨٩ ، ح ١٠٦٨٧ وفيه : « من فارق المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه » .

(٩) صحيح البخاري، كتاب الفتن : ٨ / ٨٧ وفيه : « من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية » .

(١٠) راجع : أصول الفقه للخضري : ص٢٧٩ وما بعدها .

النار »[١]، و « يد الله مع الجماعة » ، يقول الطوفي : « فأما نحو قولهﷺ : (اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار ويد الله مع الجماعة) فانما المراد به طاعة الأئمة والامراء وترك الخروج عليهم بدليل قولهﷺ : (اسمعوا وأطيعوا وان تأمّر عليكم عبد حبشي)[٢] وقولهﷺ : (من مات تحت راية عصبية مات ميتة جاهلية)[٣] »[٤].

وهناك قسم يذكر في الحث على صلاة الجماعة ، ولم يبق إلا أحاديث (لا تجتمع أمتي على الضلالة) وأمثالها .

يقول المحقق الكاظمي : « وأقوى ما ينبغي ان يعتمد عليه من النقل حديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ) وما في معناه ، لاشتهاره وقوة دلالته ، وتعويل معظمهم ولا سيما أوائلهم عليه وتلقيهم له بالقبول لفظاً ومعنى ، وادعاء جماعة منهم تواتره معنى ، وموافقة العلّامة ـ من أصحابنا[٥] ـ لهم على ذلك في أوائل المنتهى ، وادعائه في آخر المائة الأول من كتاب الألفين أنه متفق عليه[٦] أي بين الفريقين ، وتعداده في القواعد من خصائص نبيناﷺ عصمة أمته بناء على ظاهرها ، وكذا في التذكرة مع التصريح بعصمتهم من الاجتماع على الضلالة ووروده من طرقنا أيضاً »[٧].

والروايات التي ذكرها ـ من طرقنا ـ ليست جامعة لشرائط الحجية في أخبار

---

(١) مستدرك الحاكم : ١ / ١١٥ .

(٢) مسند أحمد : ٦ / ٤٠٣ ، ح : ٢٦٧٢٢ .

(٣) المعجم الكبير للطبراني : ١٠ / ٢٨٩ ، ح١٠٦٨٧ وفيه : « من مات تحت راية عميّة إلىٰ عصبة أو ينصر عصبة فقتله جاهلية » .

(٤) رسالة الطوفي : ص١٠٦ .

(٥) المقصود العلّامة الحسن بن يوسف المطهر الحلّيّ﴿ .

(٦) الألفين للعلّامة الحلي : الوجه التاسع والتسعون من البحث السابع : ص ١٠٠ .

(٧) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع ، للشيخ أسد الله المعروف بالمحقق الكاظمي : ص٦ .

الآحاد ولا جدوى بعرضها، ويمكن الرجوع اليها في كتابه المذكور[1].

وأهم ما أورد على هذه الروايات من اعتراضات ما ذكره الطوفي من «ان هذا الخبر وإن تعددت ألفاظه ورواياته لا نسلم أنه بلغ رتبة التواتر المعنوي، لأنه اذا عرضنا هذا الخبر على أذهاننا، وسخاء حاتم، وشجاعة علي، ونحوهما من المتواترات المعنوية، وجدناها قاطعة بثبوت الرأي الثاني غير قاطعة بالأول، فهو إذن في القوة دون سخاء حاتم وشجاعة علي، وهما متواتران، وما دون المتواتر ليس بمتواتر، فهذا الخبر ليس بمتواتر لكنه في غاية الاستفاضة، فإن قيل تلقته الأمة بالقبول فدل على ثبوته، فجوابه من وجوه:

أحدها: لا نسلم تلقيها له بالقبول إذ منكرو الاجماع كالنظام والشيعة[2] والخوارج والظاهرية ـ فيما عدا إجماع الصحابة ـ لو تلقوه بالقبول لما خالفوه.

الثاني: ان الاحتجاج بتلقي الأمة له بالقبول احتجاج بالإجماع، وهو إثبات الشيء بنفسه»[3]، الى آخر ما ناقش به.

ولكن الظاهر ان هذه المناقشات غير واردة، لأن المراد بتلقي الأمة له بالقبول ليس كل الأمة بل أغلبيتها، ولو سلم فربما كان خلاف الخوارج والظاهرية من جهة الدلالة، فلا يؤثر في صحة السند، والاستدلال بالتلقي له بالقبول ليس استدلالاً بالاجماع ليلزم اثبات الشيء بنفسه، وإنما هو من عوامل احداث الاطمئنان بصحة صدوره، وهو أشبه بما سبق ان ذكرناه من أن اعراض المشهور عن الرواية يوجب وهناً حتى اذا كانت صحيحة؛ وأخذهم بالرواية الضعيفة

---

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع: ص٦ وما بعدها.

(٢) عد الطوفي الشيعة من جملة منكري الاجماع لا يعرف له وجه اذا أُريد بهم الاثني عشرية لأنهم من القائلين نوعاً بحجيته، ولعل سر الاشتباه في النسبة ما اطلع عليه من انكارهم الاجماع في يوم السقيفة، ولكن مناقشتهم له هنا من وجهة صغروية لعدم انعقاده بمخالفة جماعة كبيرة من كبار الصحابة أمثال بني هاشم، وأبي ذر، وعمار، وغيرهم. (المؤلف).

(٣) رسالة الطوفي: ص١٠٥.

يوجب الوثوق بصدورها ، وقد قلنا هناك أن المدار على حصول الوثوق بالصدور ، فإن أحدث تلقي الأمة له بالقبول ذلك كان هو الحجة وإلا فلا .

تبق مناقشة واحدة وهي واردة على جملة ما ذكر من الأدلة السمعية لا على خصوص هذا الحديث ، وهي ورود لفظ الأمة فيها أو ما يؤدي مؤداها والأخذ بظاهره لا يفيد إلا من قال بأن اجماع الأمة حجة ، أما بقية الأقوال كإجماع المجتهدين أو أهل الحرمين أو الصحابة أو أهل طائفة ما ، فإن هذه الأدلة لا تصلح لإثباتها . والقول بأن الأمة ليست هي إلا مجتهديها وأهل الحل والعقد فيها ، فلا عبرة بغيرهم قول لا يعتمد سوى الخطابة والاستحسان ، وهما لا يصلحان في مقام التمسك بالادلة على الحجج الشرعية ، فالخروج على النص فيها لا مبرر له ، وأوضح من ذلك في الاشكال قصرها على الصحابة أو أهل المدينة ، وهكذا ...

العقل :

وقد صوّر دليلهم بصور عدة ، لعل أهمها ثلاث :

اولاها : ما ذكر من : « ان الجم الغفير من أهل الفضل والذكاء مع استفراغ الوسع في الاجتهاد وإمعان النظر في طلب الحكم ، يمتنع في العادة اتفاقهم على الخطأ »[1] ، وقد أشكل على هذا الدليل « بالنقض بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل على ضلالتهم ، مع كثرتهم ، وفضلهم واجتهادهم وإمعانهم في النظر »[2] . وما أكثر ما يقع الاشتباه في الأمور الحدسية أو البرهانية ، وكم اتفق الفلاسفة على أمر برهاني ، ثم انكشف خطؤه بعد ذلك ، وتاريخ العلماء مليء بذلك .

ثانيها : ما ذكره الشيخ الطوسي؇ من الاستدلال بقاعدة اللطف ، وقد قربت هذه القاعدة بتقريب أن الله سبحانه يجب عليه ، من باب اللطف بالعباد : « أن لا

---

(١) مصادر التشريع : ص١٠٦ (رسالة الطوفي) .
(٢) المصدر السابق .

يمنعهم عن التقرب والوصول اليه ، بل عليه أن يكمل نفوسهم القابلة ، ويرشدهم الى مناهج الصلاح ، ويحذرهم عن مساقط الهلكة ، وهذا هو السبب في لزوم بعث الرسل وإنزال الكتب ، وعليه فلو اتفقت الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام ، لزم على الإمام المنصوب حجة على العباد إزاحة الشبهة بإلقاء الخلاف بينهم ، فمن عدم الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام عليه السلام دائماً ، و يستحيل تخلفه »[1] .

وهذه القاعدة ـ لو تمت ـ فهي إنما تتم على رأي الشيعة فحسب لاعتقادهم بوجود الإمام المعصوم ، وهو ما نؤمن به ـ كمقارنين ـ إذا تم ما سبق أن انتهينا اليه في مبحث « سنّة أهل البيت عليهم السلام » .

على أن القاعدة لا تتم في نفسها بالنسبة الى موضع حديثنا ، لأن القاعدة غاية ما تقتضيه أن يصدر تبليغ الأحكام للناس على النحو المتعارف لا أن يوصلها الى كل فرد ، وربما يكون الإمام قد بلّغ ، ولم يصل الى هؤلاء المجتهدين لبعض العوامل التي اقتضت الاختفاء .

والمصلحة التي تقتضي اختفاء الإمام نفسه ، قد تكون متوفرة في اختفاء أحد الأحكام ، فلا يلزم اظهاره على كل حال ، على أن ايقاع الخلاف من شخص مجهول لا يؤثر الأثر المطلوب في بلورة الحكم وإظهاره ، فما قيمة هذا الخلاف ؟

ثالثها : ما ذكر من أن الاجماع يكشف عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل الينا لكان معتبراً عندنا .

ويرد على هذا الوجه ، أن الدليل إما ان يكون كتاباً أو سنة أو حكم عقل أو قياساً ، ولا يمكن أن يكون إجماعاً ، إذ لا معنى لأن يكون الإجماع على حكم مستنداً للاجماع عليه .

---

(١) دراسات : ص٨٨ .

أما الكتاب : فآياته محدودة وهي بأيدينا ، ومع قيامها لدينا ، لا معنى لالتماس الحجة من الإجماع لكفاية المستند ، على أن مفروض الدليل ان المستند غير واصل الينا فلا يحتمل أن يكون آية ، كما لا يحتمل أن يكون حكم عقل ، لأن الاحكام العقلية ـ كما يتضح من مفهومها الآتي ـ لا تتوفر إلا اذا تطابق عليها العقلاء ، والمفروض أننا منهم ، فلا يمكن ان تختفي عنا لنحتاج الى استكشافها من اتفاق الفقهاء ، ومع فرض اختفائها عنا ، فلا تطابق بين العقلاء الملازم لانتفاء الحكم عقلاً .

وأما السنة : فالمتواتر منها لا يختفي عنا ، وغير المتواتر لا يكشف عن الحجة سنداً ودلالة لاحتمال اعتماد المجمعين على ما لا نتفق معهم على صحة الاعتماد عليه في روايته لو اطلعنا عليها ، ولاحتمال اختلافنا معهم في كيفية استفادة الحكم منها . وقد رأينا في أخبار البئر ما كان متفقاً على دلالته في يوم ما ، ثم تبدلت وجهة نظر الفقهاء في العصور المتأخرة فيها ، ومن هنا قيل ان فهم المجتهدين لا يكون حجة على غيرهم من العلماء .

والقياس : لما كان نفسه موضع خلاف كبير بين العلماء ـ كما يأتي تحقيقه ـ لا يمكن ان يكون مستنداً للاجماع ، بل لا يمكن ان ينعقد اجماع من غير القائلين به لعدم امكان استنادهم اليه مع انتهائهم الى عدم حجيته ، وما قيمة اجماع لا يشترك فيه ما يقرب من نصف الأمة ؟

وقد ضربوا له من الأمثلة اجماع الصحابة على امامة ابي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة[1] . والمناقشة في هذا المثال واردة صغرى وكبرى :

أما من حيث الصغرى فلعدم انعقاده مع خلاف عشرات من الصحابة أمثال علي عليه السلام والعباس وولده وبقية بني هاشم وعمار وأبي ذر والزبير والمقداد وسلمان

---

(١) الخضري في أصول الفقه : ص٢٧٧ وغيره .

وسعد بن أبي عبادة وأتباعه الى غيرهم من أهل الحل والعقد .

وأما الكبرى فلأن نسبة الاعتماد اليهم جميعاً على القياس لا تخلو من تخرص لعدم تصريح الجميع بذلك ، بالاضافة الى عدم حجية نفس القياس ، كما يأتي الحديث عنه .

والغريب ان تفهم أحداث التاريخ الكبرى بهذا المقدار من الفهم الساذج ، حيث يعتقد ان الصحابة كانوا على درجة من الغفلة بحيث يسكتون عن التساؤل عن معرفة مصيرهم بعد النبي ﷺ ، وهو الذي عاش ما بين ظهرانيهم مدة من الزمن مريضاً ينعى اليهم نفسه ، أما كان فيهم من يجرؤ على سؤاله عن وظيفتهم في تعيين الحكم وأسلوبه من بعده ؟ وهل يعتمد الاختيار ؟ وكيف ؟ وما هي شروط الناخب أو المنتخب ؟ أو يعتمد النص ؟ ومن هو المنصوص عليه ؟ والنبي نفسه هل يمكن ان يغفل هذا الأمر الخطير ويعرض الأمة الى رجّة قد تأتي ـ في أيسر خلافاتها حول اسلوب الحكم وتعيين الحاكم ـ على الاسلام نفسه ؟ وبخاصة اذا لوحظ ظروفها الخارجية من تعرضها لغزو الروم وخروج مسيلمة وارتداد كثير من الأعراب ، الى ما هنالك مما يعرض الأمة لأشد الأخطار لو تعرضت الى أية خلافات داخلية حول الحكم ، أمن الحق ان نفترض ان الصحابة كانوا على هذه الدرجة من الغفلة ، ثم استيقظوا بعد وفاة نبيهم دفعة واحدة فلم يجدوا أمامهم من الأدلة في تعيين الحاكم الا هذا النوع من القياس المظنون ليجعلوه مصدراً لأهم حدث في تاريخهم الاجتماعي ؟ أهكذا تفهم احداث التاريخ وبعقلية أبناء هذا القرن بما جد فيه من تطورات ألقت كثيراً من الأضواء على دراسة وفهم احداث التاريخ وربطها بأسبابها الحقيقية بيئية وزمانية ونفسية ؟! ولنا من هذا الحدث موقف طويل في كتابنا عن (عبدالله بن عباس) حبر الأمة ، وليس موضع عرضه هنا ، وطبيعة مناقشة المثال لا تستدعي أكثر من هذا الكلام .

وهناك أدلة نظرية تعود الى ضرورة دخول الامام في جملة المجمعين ـ قولاً أو اقراراً ـ بحكم كونه رئيسهم ، فهم لا يخالفونه عادة أو لا يقرهم على المخالفة .

وهي أدلة لا تتجاوز الحدس ، وقد نوقشت في كتب الشيعة الامامية جميعاً وبخاصة المتأخرين منهم[١] ، فلا جدوى بإطالة الحديث فيها .

بقيت دعوة من يدعي ان الاجماع مما يحصل بسببه القطع بوجود دليل لو اطلعنا عليه لوافقنا المجمعين على الحكم ، وهي دعوى لا تنفع الا من يحصل لديه القطع ، ولا يبعد ان يحصل غالباً مثل ذلك في كثير من الأحكام الاجماعية ، وبخاصة تلك التي لا تتصل بمنابع العاطفة أو العقيدة .

ومن هنا يتضح ان هذه الأدلة مختلفة في ألسنتها ، فبعضها يعطي الاجماع قيمة كبرى تجعله في مقابل الكتاب والسنة وحكم العقل ، أي تجعله دليلاً مستقلاً في مقابل بقية الأدلة ، كالادلة السمعية التي عرضناها مفصلاً وبخاصة حديث : « ما اجتمعت امتي على ضلال »[٢] لاعطائها فضيلة العصمة وعدم الخطأ ، فكان لاجتماعها على الحكم خصوصية في بلوغ الواقع ولو من غير الطرق المعروفة ، كالكتاب والسنة .

وبعضها تعتبره كاشفاً عن رأي المعصوم ، أو عن دليل معتبر من الكتاب والسنة ، أو القياس على اختلاف في المباني ؛ ومثل هذه الأدلة لا تعتبر الاجماع دليلا مستقلاً ، فعده في مقابلها في غير موضعه .

وعلى المبنى الاول ان الاجماع متى قام أخذ به ، ولا يعارضه دليل سمعي له ظاهر على الخلاف ، ويستحيل ان يعارض القطعي سنداً ودلالة منها ـ أي الأدلة ـ لان الشارع لا يتناقض على نفسه ، وعلى المبنى الثاني متى عرف المستند من

---

(١) راجع الدراسات : ص٨٨ وما بعدها ؛ وأصول الفقه للشيخ المظفر : ٩٢/٣ وما بعدها .

(٢) شرح السنّة للبغوي : ص٨٦ وفيه : « لا تجتمع امتي على ضلالة » .

كتاب أو سنة نقل الحديث اليه ، ولا معنى للتعبد به بالخصوص ، بل متى احتمل منه الاستناد الى دليل ظني لم يحصل القطع بحجيته ، ينقل الحديث الى نفس ذلك المستند .

ومن هذا العرض لهذه الأدلة يتضح ان الحجية منوطة باجماع الامة لا الصحابة ولا أهل المدينة ولا الحرمين ولا مجموع المجتهدين ولا أهل المصرين ؛ فتخصيص غير الامة بالحجية على أي دعوى من هذه الدعاوى ، لا يتضح له وجه وليس عليه دليل ، نعم ما ذهب اليه القائلون باكتشاف رأي المعصوم من دخوله ضمن المجمعين لا يعين الامة جميعاً بل يكفي منها ما يعتقد فيه بدخول المعصوم .

قال المحقق في المعتبر ، وهو ممن يذهبون الى ان مناط الحجية هو دخول المعصوم : « فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ، ولو حصل في اثنين ، كان قولهما حجة »[١] .

وقال السيد المرتضى : « اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم ، فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في أقوالها ، فإجماعها حجة »[٢] الى ما هنالك من التصريحات بذلك .

حكم منكري حجية الاجماع :

ومن هذه الادلة التي عرضناها ـ وهي قابلة للمناقشة ـ لا نرى مبرراً لمن يذهب الى تكفير منكري حجية الاجماع ، كما ذهب الى ذلك بعض الاصوليين بدعوى « ان انكاره متضمن انكار دليل قاطع وهو يتضمن انكار صدق الرسول ﷺ وذلك كفر »[٣] .

---

(١) المعتبر : ص٦ .

(٢) أصول الفقه للمظفر : ٩٣/٣ .

(٣) أصول الفقه للخضري : ص٢٨١ .

وما اجمل ما قاله امام الحرمين ، وهو يفصل القول في المسألة ويرد على هؤلاء دعواهم : « فشا في لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر ، وهو باطل قطعاً ، فان منكر أصل الاجماع لا يكفر ، والقول في التكفير والتبري ليس باهيّن ـ ثم قال ـ : نعم من اعترف بالاجماع وأقرّ بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه ، كان التكذيب آئلا الى الشارع ، ومن كذّب الشارع كفر ، والقول الضابط فيه ان من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكراً للشرع وانكاره جزءاً من الشرع كانكاره كله »[١] .

وهذا التفصيل من امام الحرمين في موضعه لوضوح ان انكار الطريق لا يستلزم انكار حكم شرعي ثبت بالضرورة ، بخلاف الاعتراف به وجحوده والتنكر له لانتهائه الى انكار ما ثبت من الشريعة قطعاً .

إمكان الاجماع وعدمه :

تحدثوا حول إمكان الاجماع وعدمه وأطالوا الحديث في ذلك ، فقال قوم منهم النظام : ان ذلك مستحيل[٢] .

والظاهر أن وجه الاستحالة لديهم قياسهم هذا النوع من الاتفاق على امتناع « اتفاقهم في الساعة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة »[٣] .

وهذا الوجه لا يصلح لإثبات الاستحالة لعدم توفرها ـ عقلاً ـ في المقيس عليه ، بالإضافة الى الفارق الكبير بينهما ، فالأكل وغيره مما هو وليد الحاجة الفعلية لتقوم الاجسام ، أو وليد الرغبة العابرة لا بد ان يتفاوت زماناً ومكاناً بحسب العادة تبعاً لاختلاف تكون الحاجات أو الرغبات بخلاف قضايا الفكر أو

---

(١) أصول الفقه للخضري : ص ٢٨١ .

(٢) إرشاد الفحول : ص ٧٢ .

(٣) المصدر السابق .

القضايا المحسة ، فإن التفاوت فيها ينعدم أو يقل عادة لتقارب النـاس في إدراك أولياتها ، وفي اشتمالهم على قواها المدركة نوعاً ، وما أكثر ما اتفق العقلاء في آرائهم المحمودة على الكثير من القضايا ، فهذه الشبهة اذن لا تستند على أساس لعـدم المانع العقلي من الاتفاق في بعض الوقائع أو القضايا ولو عـلى سـبيل المـوجبة الجزئية.

ولكن الكلام كل الكلام ـ بعد فرض امكان الاتفاق ـ في وقوعه والطرق الى إثبات ذلك .

ودعاوى الوقوع كثيرة على ألسنة الفقهاء ، ولهم الى إثبات ذلك طريقان :

أولاهما : تحصيل الإجماع بالمباشرة ، وبحثوا هذه الطريق فيما أسموه بـ:

الإجماع المحصل :

و« هو ما ثبت واقعاً وعلم بلا واسطة النقل » كما جاء في تعريفه لدى المحقق الكاظمي(١) ، وأراد بهذا التعريف ان يتولى المجتهد نفسه مؤنة البحث عن هؤلاء المجمعين والتعرف على هوياتهم وآرائهم في المسألة التي يريد معرفة حكمها حتى يحصل له العلم بالاتفاق على الحكم .

وقد نوقش هذا الاجماع من وجهة صغروية ، وأهم ما جاء في مـناقشته مـا عرضه الشوكاني في تعبيره عن وجهة نظر المنكرين لإمكانه بقوله : « قـالوا لا طريق لنا الى العلم بحصوله ، لان العلم بالاشياء إما ان يكون وجدانياً أو لا يكون وجدانياً ، أما الوجداني فكما يجد أحدنا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه ، ولا شك أن العلم باتفاق أمة محمد ﷺ ، ليس من هذا الباب .

وأما الذي لا يكون وجدانياً فقد اتفقوا على أن الطريق الى معرفته لا مجـال

---

(١) كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع : ص ٤ .

للعقل فيها ، إذ كون الشخص الفلاني قال بهذا القول أو لم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ، ولا مجال أيضاً للحس فيها لان الاحساس بكلام الغير لا يكون إلا بعد معرفته .

فاذاً العلم باتفاق الأمة لا يحصل الا بعد معرفة كل واحد منهم ، وذلك متعذر قطعاً .

ومن ذلك الذي يعرف جميع المجتهدين من الأمة في الشرق والغرب وسائر البلاد الاسلامية ؟ فان العمر يفنى دون مجرد البلوغ الى كل مكان من الأمكنة التي يسكنها أهل العلم فضلاً عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الاجماع منهم ومن لم يكن من أهله ، ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به . والبحث عمن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لا يخفى على الناقل فرد من أفرادهم ، فإن ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلاً عن جميع الأقاليم التي فيها أهل الاسلام .

ومن أنصف من نفسه علم أنه لا علم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس ، فضلاً عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسألة بعينها .

وأيضاً قد يحمل بعض من يعتبر في الإجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه ، كما أن ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الإسلام ، فإنهم قد يعتقدون شيئاً إذا خالفهم فيه مخالف خشي على نفسه من مضرتهم .

وعلى تقدير امكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل ان يجمع اهل بلدة أخرى ، بل لو فرضنا حتماً اجتماع العالم بأسرهم في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة

قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلاني ، فإن هذا مع امتناعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم مخالفاً فيه وسكت تقية وخوفاً على نفسه »[١] .

وهذا الاشكال ـ على فجوات في بعض فقراته وخطابية في اسلوب عرضه ـ يكاد لا يكون له مدفع نعرفه اذا أخذنا في مفهوم الإجماع اتـفاق مجـتهدي أمـة محمد ﷺ على اختلاف في مذاهبهم وآرائهم ، أو اتفاق أمـة محـمد ﷺ عـلى اختلاف طوائفها كما هو مقتضى أدلة حجيته السمعية التي عرضناها في البـحث السابق .

أما اذا ضيقنا في مفهومه الى ما يخص مجتهدي مذهب معين أو جمـاعة يـعلم بدخول الامام في ضمنهم ، فقد يقال بإمكانه مع جـهد الفـحص والقـطع بـعدم الاتقاء، ولا يبعد وقوع ذلك أحياناً .

فالمباني على هذا فيه مختلفة ، والمسألة تتبع المباني في إمكان العلم به وعدمه .

نعم ما يتصل منه بضروريات الدين أو بعض المدركات العـقلية التي يـقطع باتفاق العقلاء وتطابقهم عليها بما أنهم عقلاء ، فإنكار وقوعه مصادرة لا تعتمد على أساس . ولكن الحكم فيها لا يستفاد من الإجماع ولا تتوقف حجيته عليه .

فالحق ان تحصيل الاجماع بمفهومه الواسع أمر متعذر فيما عـدا الضروريـات الدينية أو العقلية .

وأكثر منه تعذراً تحصيل الاجماع من الاجماع السكـوتي ، لأن السكـوت لا يكون كاشفاً عن الموافقة على الحكم واختياره ، لاحتمال التقية أو الجهل بالحكم وعدم اعتقاده بضرورة اعلانه أمام الآخرين أو غـفلته عـنه وهكـذا ، فـجرد السكوت لا يكشف عن الموافقة ليتحقق بها الاجماع والاتفاق ، ومن هنا نعرف قيمة الاجماع السكوتي الذي ذهب الى اعتباره بعض الأصوليين .

---

(١) إرشاد الفحول : ص ٧٢ .

وثاني الطريقين : بلوغه من طريق النقل ، وهذا الطريق ينقسم بدوره الى متواتر ونقل آحاد ، وقد بحثوا هذه الطريق بقسميها بما أسموه بالإجماع المنقول :

١ ـ الاجماع المتواتر :

وهذا التواتر في النقل للاجماع وان كان من شأنه ان يفيد القطع بمدلوله ، الا أن حساب تحصيله لكل واحد منهم هو نفس ذلك الحساب السابق ، والخلاف من حيث الإمكان وعدمه هو نفس ذلك الخلاف ، فاذا جوزنا تحصيل الاجماع بأن أخذنا بدعوى من يقول بأنه يكفي فيه اجتماع جماعة يعلم بدخول المعصوم في ضمنهم ، كان هذا التواتر حجة لتحصيله القطع بمدلوله ، وإلا فمع احتمال اشتباه كل واحد منهم في دعوى الإجماع لا يمكن ان يحصل من اخبارهم القطع فلا يكون حجة .

٢ ـ الاجماع المنقول بأخبار الآحاد :

وهذا النوع من الإجماع لا يمكن الايمان بحجيته إلا بعد معرفة مبنى الناقل للاجماع في منشأ حجيته ، وملاحظة موافقة المنقول اليه في المبنى ثم التعرف على ما اذا كان من الممكن تحصيله لمثله أو لا ، ومع فرض امكانه معرفة ما اذا كان نقله له مستلزماً لنقل الحجة في حق المنقول اليه ، أي ان المبنى متحد في مدرك حجية الاجماع بينهما ، أو انه يعطي نفس النتيجة التي يعطيها المبنى الآخر من حيث استلزام الحجية لو قدر لهما الاختلاف .

والمقياس ان يكون نقل الإجماع نقلاً للحجة الشرعية ، ليدخل في كبرى حجية أخبار الآحاد .

ومع عدم التوفر على هذه الأمور لا يمكن الإيمان بحجية الاجماع المنقول .

وقد أطال أعلامنا في تقريب حجيته ، وجل ما قالوه يرجع الى ما ذكرناه ، فلا حاجة الى الاطالة في عرضه والتحدث فيه مفصلاً .

الباب الأول

القسم الرابع

دليل العقل

* الاختلاف في تحديد العقل
* ما يصلح من حدوده أن يكون أصلاً
* العقل مدرك وليس بحاكم
* تقسيم المدركات العقلية
* أقسام الحسن والقبح
* اتفاق واختلاف
* رأي الأشاعرة، أدلة ونقاش
* ذاتية الحسن والقبح وعدمها
* رأي المعتزلة، أقسام الحسن والقبح عندهم، أدلة ونقاش
* حجية العقل
* مذهب الماتريدية ومناقشته
* مذهب بعض الاخباريين من الشيعة ومناقشته
* خلاصة البحث.

الاختلاف في تحديد العقل :

والحديث حول العقل واعتباره من القواعد التي يستند اليها المجتهدون في مجالات استنباط أحكامهم كثر لدى الأصوليين ، إلا أنه لم يتحدد المراد منه عند الجميع .

وكلماتهم في ذلك مختلفة جداً ، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجية في كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعي الفرعي الكلي أو الوظيفة ، وبين كونه أصلاً بنفسه يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلية كالكتاب والسنة على حد سواء .

وقد عقدت في كتب بعض الشيعة والسنّة أبواب لما أسموه بدليل العقل ، وعند فحص هذه الأبواب تجد المعروض فيها التماس العقل كدليل على ما ينتج الوظائف أو الأحكام الظاهرية ، أي أنك تجده دليلاً على الأصل المنتج ، لا أنه بنفسه أصل منتج لها .

يقول الغزالي في مبحث دليل العقل ، وهو الأصل الرابع لديه : « دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام ، وتأييدهم بالمعجزات ، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع »[1] .

فالعقل عنده هنا من الأدلة على البراءة ، وهي أصل منتج للوظيفة ، فهو دليل على الأصل لا دليل على الوظيفة مباشرة .

---

(١) المستصفى : ١/١٢٧ .

وفي الحدائق الناضرة: «المقام الثالث: في دليل العقل، وفسّره بعض بالبراءة والاستصحاب، وآخرون قصروه على الثاني، وثالث فسّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بعد البراءة الأصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج في مقدمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية»[١].

والذي يتصل من كلامه هذا بدليل العقل كأصل، هو خصوص ما يتصل بالتلازم بين الحكمين وإن كان اتصاله من حيث تشخيص الصغريات له، أما الباقي منها فحسابه حساب ما ذكره الغزالي وغيره.

ما يصلح منها لأن يكون أصلاً:

وعلى أي حال فان الذي يرتبط ببحوثنا هذه من المدركات العقلية، هو الادراك الذي يتعلق بالحكم الشرعي مباشرة، وقد عرفه في القوانين المحكمة بأنه «حكم عقلي يوصل به الى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي»[٢].

والذي يؤخذ على هذا التعريف من وجهة شكلية تعبيره بالحكم العقلي مع أنه ليس للعقل أكثر من وظيفة الادراك وهو مقصوده حتماً، وأظن ان التعبير بالحكم وانتشاره هو الذي أوجب ان يلتبس على بعض الباحثين في ان القائلين باعتبار العقل من الأصول يرونه هو الحاكم في مقابل الله عز وجل.

العقل مدرك وليس بحاكم:

والتعبير بالحكم العقلي ـ في المجالات التشريعية ـ وان أوهم ذلك إلا اننا لا

---

(١) الحدائق الناضرة: ١/٤٠.

(٢) أصول الفقه للمظفر: ١٠٨/٣ نقلاً عنه.

نعرف من يذهب الى القول به من المسلمين على الاطلاق ، وقد نسب ذلك على ألسنة بعض المشايخ الى المعتزلة ، ففي مسلّم الثبوت « لا حكم إلا من الله تعالى باجماع الأمة ، لا كما في كتب بعض المشايخ ان المعتزلة يرون ان الحاكم هو العقل ، فان هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الاسلام »[١] .

وفي محيط الزركشي « ان المعتزلة لا ينكرون ان الله هو الشارع للأحكام والموجب لها ، والعقل عندهم طريق الى العلم بالحكم الشرعي »[٢] نعم هناك مدركات عقلية لا تكشف عن حكم شرعي لاستحالة جعله من قبله وستأتي الاشارة اليها .

والخلاف الذي وقع في الحقيقة انما هو في قابلية العقل لادراك الأحكام الشرعية من غير طريق النقل ، أي ان الخلاف واقع في خصوص المستقلات العقلية لا غير ، ولإيضاح هذا الجانب نعرض المسألة بشيء من الحديث .

تقسيم المدركات العقلية :

لقد قسموا مدركات العقل الى : مستقلة وغير مستقلة ، وأرادوا بالمستقلة ما تفرد العقل بإدراكه لها دون توسط بيان شرعي ، ومثلوا له بادراك العقل الحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما ، وفي مقابلها غير المستقلة وهي التي يعتمد الادراك فيها على بيان من الشارع ، كإدراكه وجوب المقدمة عند الشارع بعد اطلاعه على وجوب ذيها لديه ، أو إدراكه نهي الشارع عن الضد العام بعد اطلاعه على إيجاب ضده ، الى ما هنالك مما ذكروه من الأمثلة وأكثرها موضع نقاش .

والظاهر ان ما يدركه العقل من اللوازم على اختلافها من بينة بالمعنى الأخص

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١٦٢/١ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق .

أو الأعم ، أو غير بينة اذا كانت لازمة لدليل لفظي ، أي ان ما لا يستقل العقل به من المدركات ، لا موضع لخلاف فيه لدى علماء الاسلام لا من حيث قابلية الإدراك العقلي ، ولا من حيث حجية مدركاته .

واذا كانت هناك خلافات فإنما هي في تشخيص صغريات القاعدة ، كما يستفاد ذلك من عرضهم لمباحث غير المستقلات العقلية ، وانتهائهم في الكثير منها الى إثبات هذه اللوازم واعتبارها حجة من دون مناقشة في صلاحية العقل لهذا الإدراك .

والخلاف بعد ذلك إنما هو في خصوص المستقلات العقلية ، أو قل في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، والظاهر أنها هي المصدر الوحيد لجل المدركات العقلية المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية .

والأمثلة التي أوردوها « كوجوب قضاء الدين وردّ الوديعة ، والعدل والانصاف ، وحسن الصدق النافع ، وقبح الظلم وحرمته ، والكذب مع عدم الضرورة ، وحسن الاحسان واستحبابه ... »[١] ، انما هي من صغريات هذه القاعدة .

وبما أن الحديث في هذه القاعدة ، صغرى وكبرى يشكل أهم ما يتصل بمبحث العقل كدليل ، فلا بد من صرف الحديث اليها وتشخيص مواقع النزاع فيها ، ثم البحث عن حجيتها وعدمها .

أقسام الحسن والقبح :

يطلق الحسن والقبح على معاني ثلاثة ، اثنان منها موضع اتفاق الكلاميين والفلاسفة من المسلمين في إمكان إدراك العقل لها ، وواحد منها موضع الخلاف .

---

(١) أعيان الشيعة : ١٨/١ ق ٢ .

اتفاق واختلاف :

أما موضع الاتفاق منهما فيهما :

١ ـ الحسن بمعنى الملاءمة للطبع ، والقبح بمعنى عدمها ، فيقال مثلاً : هذا المنظر حسن جميل وذلك المنظر قبيح ، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح ، ويريدون بذلك أنها ملائمة للطبع أو غير ملائمة .

٢ ـ الحسن بمعنى الكمال ، والقبح بمعنى عدمه ، فيقال بأن العلم حسن وأن الجهل قبيح ، يعني أن العلم فيه كمال للنفس بخلاف الجهل .

وهذان المعنيان ، هما اللذان كانا موضع الاتفاق ، فالأشاعرة والمعتزلة وغيرهما ، يؤمنون جميعاً بإمكان إدراك العقل لهما .

وموضع الخلاف بعد ذلك هو في المعنى الثالث وهو :

٣ ـ الحسن بمعنى إدراك أن هذا الشيء أو ذاك مما ينبغي ان يفعل ، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح العقلاء بما هم عقلاء ، والقبح بخلافه ، ولا ينافي ذلك أن يكون منشأ هذا الإدراك ـ أعني ـ إدراك أن هذا مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل هو أحد الإدراكين السابقين ، بمعنى أن العقل بعد أن يدرك ملاءمة الشيء للنفس أو مجافاته لها أو يدرك كمال الشيء أو نقصه ، يدرك مع ذلك انه مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل .

والإدراك بالمعنى الثالث ، هو الذي يسمّى على ألسنة الفلاسفة بـ« العقل العملي » ويقابله ما يسمى بـ« العقل النظري » كإدراك العقل أن الكل أعظم من الجزء ، وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وهما من حيث انتمائهما للعقل متحدان ، إلا أنهما يختلفان بلحاظ متعلق إدراكهما ، فإن كان مما ينبغي أن يعلم سمي بالعقل النظري ، وإن كان مما ينبغي أن يعمل سمي بالعقل العملي[١] .

---

(١) أصول الفقه للمظفر : ١٨/٢ .

رأي الأشاعرة ؛ أدلة ونقاش :

من رأي الأشاعرة أنه « ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما ، وإنما حسنه ورود الشرع بالإذن لنا فيه على سبيل الوجوب أو الندب أو الاباحة ، وقبحه وروده بحظر من الشارع لنا منه على سبيل التحريم أو الكراهة ، واذا ورد الشرع بإطلاق الفعل لنا أو منعنا منه ، فقلنا : إن ما أذن لنا فيه الشارع فحسن وما منعنا عنه فقبيح ، فإن هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل إنما منشؤه حكم الشارع ، فمقياس الحسن والقبح عندهم هو الشرع لا العقل .

فالصلاة والصوم وأمثالهما مما أمر الله به حسن ، وليس حسنه إلا من جهة أمر الشارع به فقط ؛ والزنىٰ والسرقة والقتل عدواناً بغير حق ، وأكل أموال الناس بالباطل ، كل ذلك قبيح لنهي الشارع عنه فقط ؛ فلو لم يكن أمر الشارع بما أمر ، ونهي الشارع عما نهى ، لما كان حسناً أو قبيحاً »[1] .

وهذا الرأي الذي تبناه الأشاعرة يشبه الى حدّ بعيد مذهب بعض علماء الأخلاق في دعواهم بأن الخير والشر لا مقياس لهما غير القانون ، فما منع منه القانون كان شرّاً محضاً ، وما أجازه أو ألزم به كان خيراً كذلك .

وقد استدل الأشاعرة على ذلك بعدة أدلة نذكر أهمها :

١ ـ قولهم : « لو كان الحسن والقبح عقليين ، لاختلف الحكم على الأفعال من ناحية تحسينها وتقبيحها ، إذ العقول متفاوتة في حكمها على الأفعال ، فقد يعقل البعض حسناً فيما يقبحه الآخر والعكس ، بل ان العقل الواحد قد يحكم على الفعل تارة بالقبح وتارة بالحسن ، تحت تأثير الهوى والغرض أو مؤثرات أخرى »[2] .

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١٦٨/١ .
(٢) المصدر السابق : ١٦٩/١ .

والجواب على هذا : ان العقول بما هي عقول لا تتفاوت في إدراكاتها وانما يقع التفاوت بين الناس بتأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى .

والمدركات العقلية المدعاة هي التي يتطابق عليها العقلاء بما أنهم عقلاء ، ومع فرض تطابقهم من حيث كونهم عقلاء ، فانه لا مسرح لافتراض الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى ، والا للزم الخلف .

وما أكثر ما تتطابق آراء العقلاء على شيء ، وأمثلتها من العقل النظري كثيرة كالأوليات التي عرضناها في مبحث اصول الاحتجاج ، وكون الكل اكبر من الجزء ، ومن العقل العملي ادراكهم لحسن النظام وقبح الفوضى ، وحسن الاستقامة في السلوك وقبح الاستهتار والتعدي على الآخرين . الى عشرات أمثالها .

ودليل تطابق العقلاء فيها اننا لا يمكن ان نتصور أمة من الأمم مهما كان شأنها من البداءة أو التحضر تستطيع ان تتبنى في دساتيرها الفوضى والكذب والاستهتار كمبدأ من مبادئ الدولة .

وأظن ان المستدل قد اختلطت عليه الكبريات العقلية بمجالات تطبيقها فوقع فيما وقع فيه من الخلط .

والظاهر ان تأثير الهوى والغرض والمؤثرات الأخرى انما يكون في الغالب في مجالات التطبيق والتماس الصغريات لحكم العقل ، وبها يكون الاختلاف ، ولعل ادراك الكثير من هذه الصغريات يكون بقوى أخرى غير العقل وبخاصة اذا كانت جزئية لأن العقل لا يدرك غير الكليات .

٢ ـ قولهم : « لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية لكان ذلك مضطرداً فيه ولما تخلف عنه ، بل يبقى الفعل حسناً دائماً أو قبيحاً دائماً ، والواقع غير ذلك ، لأن الكذب قد يكون قبيحاً وقد يكون حسناً ، بل يكون واجباً اذا ترتب عليه خير محقق كانقاذ بريء من يد سلطان جائر ، أو من يد ظالم له بطش ونفوذ ، ويقابل

ذلك ان الصدق يكون قبيحاً في هذا المقام »[١].

والجواب على هذا يدعونا ان نتحدث قليلاً في واقع هذا القسم من الحسن والقبح وموقعه من الذاتية وعدمها ليتضح لنا الجواب على هذا الاستدلال.

ذاتية الحسن والقبح وعدمها :

ذكرنا فيما سبق ان للحسن والقبح بالمعنى الثالث ـ أعني ادراك العقلاء بأن هذا الشيء مثلاً مما ينبغي ان يفعل ـ مناشئ تعود في واقعها الى الحسن والقبح بمعنييهما السابقين، أعني الكمال والنقص أو الملاءمة وعدمها.

ونسبة هذه المناشئ الى الحسن والقبح بالمعنى الثالث تختلف من حيث ما لها من قابلية في التأثير، ويمكن تقسيمها استناداً لهذا السبب الى ثلاثة أقسام:

أولها : ما كان علة تامة في التأثير « ويسمى الحسن والقبح فيه بالذاتيين مثل العدل والظلم، فان العدل بما هو عدل لا يكون إلا حسناً أبداً، أي أنه متى ما صدق عنوان العدل فانه لا بد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً؛ وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلا قبيحاً، أي انه متى ما صدق عنوان الظلم، فان فاعله مذموم عندهم ويعد مسيئاً »[٢].

ثانيها : ما فيه اقتضاء التأثير، أي لو خلي وطبعه لكان مؤثراً، ومثاله الصدق والكذب، فالصدق بما هو صدق فيه اقتضاء التأثر في إدراك العقلاء بأنه مما ينبغي ان يفعل ويمدحون فاعله عليه، بخلاف الكذب فإنه مذموم لديهم، ولكن هذا التأثير لا يتم عادة مع وجود مزاحم له يمنع من تأثيره نظراً لأهميته، كأن يكون في الصدق ما يوجب قتل النفس المحترمة، أو انتهاك عرض، أو تسلط ظالم على مؤمن، وهكذا.

---

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين : ١/١٦٩.

(٢) أصول الفقه للمظفر : ٢/٢٤.

ثالثها : ما ليس فيه اقتضاء ولا علّية فهو فاقد للتأثير لو خلي ونفسه ، ولكنه يتقبل العناوين الأخر ، فقد يأخذ عنواناً له علية التأثير في الحسن فيكون حسناً أو القبح فيكون قبيحاً ، وأكثر المباحات الشرعية من هذا القبيل ، فشرب الماء مثلاً لو لوحظ بمعزل عن أي عنوان آخر قد لا يكون له التأثير في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه لا على نحو العلية ولا على نحو الاقتضاء ، فوجوده لدى العقلاء كعدمه ، ولكنه اذا عرض عليه عنوان انقاذ حياة صاحبه أو عرض عليه عنوان هلاكه ، كما لو كان ممنوعاً عن شربه ، يكون علة في إدراك العقلاء لحسنه أو قبحه .

وعلى هذا فمعنى « كون الحسن أو القبح ذاتياً : ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما ، بما هو في نفسه وفي حد ذاته ، يكون محكوماً به لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر ، فلا يحتاج الى واسطة في اتصافه بأحدهما »[1] . ومعنى العلية والاقتضاء هنا هو « أن المراد من العلية أن العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح ، وأن المراد من الاقتضاء أن العنوان لو خلي وطبعه ، يكون داخلاً فيما هو موضوع لحكم العقلاء بالحسن أو القبح ، وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والإيجاد ، فإنه من البديهي انه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال في أحكام العقلاء إلا من باب علية الموضوع لمحموله »[2] .

وبهذا العرض ـ فيما اعتقد ـ يتضح الجواب على استدلالهم هذا بأنه « لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية ، لكان ذلك مضطرداً » ، لأن هذا الاشكال لا يتم إلا على مبنى من يذهب الى أن الحسن والقبح لا يكونان إلا ذاتيين ـ ولست أعرف قائلاً به على التحقيق ـ ومثل هذا الدليل يصلح للنقض إذا أريد اثبات

---

(١) أصول الفقه للمظفر : ٢٥/٢.

(٢) المصدر السابق.

الذاتية لهما على سبيل الموجبة الكلية . أما على ما ذكرناه من التقسيم فلا يبقى له موضوع ، والأمثلة التي ذكرها مما تنتظم في القسم الثاني ، أي ما فيه اقتضاء التأثير لا عليته .

والذي يبدو أن المستدل ينطوي في أعماقه على الايمان بالحسن والقبح العقليين وإن لم ينتبه لذلك تفصيلاً ، وتعبيره بأن « الكذب قد يكون قبيحاً وقد يكون حسناً بل يكون واجباً » من أمارات ذلك الانطواء ، وإلا فما معنى حكمه على الكذب بالقبح أو الحسن إن لم يكن هناك حسن وقبح عقليان !

٣ ـ قولهم : « لو قيل : إن الحسن والقبح عقليان للزم أن يكون الشارع الحكيم مقيداً في تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف وإلّا لكان التشريع مخالفاً للمعقول ، وهذا نفسه قبح ينزه الله عنه »[(١)] .

وبطلان اللازم في هذا الكلام لا أكاد أفهم له وجهاً ولا أعرف السر في نسبته الى القبح .

وما هو المحذور في ان تكون تشريعاته ـ عز وجل ـ جارية على وفق المعقول ؟! وهل ينتظر المستدل أن يجري في تشريعه على غير المعقول مع نسبته الى الحكمة في لسان الدليل ؟

والظاهر أن لفظة التقيد التي ورد مضمونها في تعبيره هي التي أوهمته ببطلان اللازم .

وربما كان الوجه في ذلك شعوره أن طبيعة التقيد تنافي الاختيار فيمن تنسب اليه لانطوائها على ضرورة السير وفق ما تقيد به ، وفي نسبة عدم الاختيار اليه تعالى قبح ينزه عنه .

والحقيقة أن لفظة التقيد لم ترد على لسان العدلية ـ في حدود ما قرأت من

---

(١) مباحث الحكم : ١/١٧٠ .

كلماتهم ـ وإنما ورد ما يعطي نتيجتها ، وهو السير على وفق المعقول واستحالة تخطي الشارع له .

وهذا النوع من السير والسلوك لا ينافي طبيعة الاختيار في صاحبه ، فالعاقل السوي مثلاً لا يقدم على التضحية جزافاً وهو مختار ، وإحجامه عنها لا ينافي اختياره بل هو بنفسه اختار ذلك الإحجام .

وبما أن الله عز وجل ـ وهو خالق العقل وواهبه القدرة ـ بل هو العقل المحض ـ لو صح هذا التعبير ـ فسيره على وفق مخططه هو الذي يقتضيه اختياره ، وليس من الممكن بالنسبة اليه اختيار المرجوح وترك الراجح ، بل ليس من الممكن لأي عاقل مهما كان شأنه ان يختار المرجوح وهو سليم معافى ، فكيف بخالق العقل ومدبره ؟

فالالتزام بتقيده في تشريعاته على وفق العقل إن أُريد به التقيد السالب للاختيار فليس بصحيح وهو ـ تعالى ـ مما ينزه عنه ، وإن أُريد نتيجة التقيد وهو ما يقتضيه عمل العاقل المختار ، فليس فيه أي محذور .

٤ ـ قولهم : « لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع نفسه ، وكان بحكم العقل ، لاستحق تارك الحسن وفاعل القبح قبل بعثة الرسل العقاب ، وهذا مخالف لصريح الكتاب ، يقول الله تعالى : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾[1] ، ويقول : ﴿ **ولولا ان تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين * فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتي مثل ما أوتي موسى** ﴾[2] ، فإن احتجاج الكافرين برسالة محمد ﷺ على إيقاع العذاب من غير إرسال رسل ، لو فرض وقوعه ، وعدم

---

(١) سورة الاسراء : الآية ١٥.

(٢) سورة القصص : الآيتان ٤٧ ـ ٤٨.

النكير من الله تعالى دليل على أنه لا عقاب ولا ثواب دون إرسال الرسل كما يدل عيه قوله تعالى : ﴿ **رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾[١]»[٢] .

وللإجابة على هذا الدليل وهو من أهم أدلتهم نحتاج الى تمهيد أمور :

١ ـ التذكير بما سبق أن ذكرناه من ان موضع الخلاف في معنى الحسن والقبح هو المعنى الثالث ، وهو إدراك العقل أن هذا الشيء مما ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي ، ومدح الفاعل أو ذمه على ذلك .

ولازم هذا الإدراك الصادر منه ـ بما أنه عقل ـ هو تطابق العقلاء ـ بما أنهم عقلاء ـ على ذلك بما فيهم الشارع المقدس .

٢ ـ إن إدراكنا لهذا اللازم وتصديقنا به ليس هو من القضايا الضرورية ، وإنما هو من الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية .

والقضايا التأديبية لا يجب أن يحكم بها العقل إذا لم يتأدب بقبولها والاعتراف بها ، بخلاف القضايا الضرورية التي يكفي في الحكم بها تصور طرفيها ، ومقتضى ذلك ان الحكم بتطابق العقلاء في مسألة ما يحتاج الى تأدب به ، ولا يجب ان يحكم به كل عاقل لو خلي ونفسه .

٣ ـ التفرقة بين مدح الشارع وذمه ـ بما أنه سيد العقلاء ـ وبين ثوابه على الفعل وعقابه ، فالذم والمدح يكفي فيهما صدور نفس الفعل من الفاعل بمنأى عن أي انتساب الى جهة ، والثواب والعقاب لا يكفي فيهما ذلك بل يحتاجان الى ان يكون صدور الفعل أو تركه منتسباً الى المولى ليتحقق فيهما معنى الإطاعة أو العصيان ، وهما لا يكونان عادة بدون أن تتنجز التكاليف بالوصول ، وتوفر شرائطها بما فيها

---

(١) سورة النساء : الآية ١٦٤ .

(٢) مباحث الحكم : ١/١٧٠ . وقد آثرنا نقل أدلتهم عن هذا المصدر نظراً لوفائه بالتأدية مع يسر التعبير وسهولته (المؤلف) .

القدرة على الاداء ، ومن هنا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل من المشرع .

فالثواب والعقاب ، وليدا إطاعة أو عصيان التكاليف الواصلة من المشرع ، كما هو واضح بالبداهة .

٤ ـ إن العقل وان كانت له وظيفة الإدراك ، إلّا ان إدراكه محدد بحدود خاصة لا تتجاوز الكليات من ناحية ، ولا تُعنى كثيراً بمجالات التطبيق والقضايا الجزئية من ناحية أخرى .

وفي البشر قوى أخرى كالحواس والغرائز وغيرها مسؤولة عن ذلك ، وهذه القوى عرضة لكثير من الأخطاء ، وكثير من تصرفاتها لا منطقية .

ومن هنا نرى كثرة الأخطاء في مجالات التطبيق لبعض المدركات العقلية ، فالعدالة مثلاً مما تطابق على حسنها العقلاء ، وأقاموا عليها دساتيرهم وأنظمتهم وشرائعهم ، ولكنك لو حاولت التعرف عليها في مجالات التطبيق ، لرأيت التفاوت الكبير بينهم ؛ فالشيوعية ـ مثلاً ـ ترى ان العدالة لا تتحقق إلا اذا أُلغيت الملكية الفردية إلغاءً تاماً ، وعوضت بالملكية الجماعية ؛ بينما يرى دعاة الحرية الاقتصادية فسح المجال للفرد في ان يتملك ما يشاء ويعمل مواهبه في إنماء ملكيته دون تعرض لتحكم السلطات في شأنه ، وكل يدعي تحقيق العدل فيما تبناه من تشريعات ، وقد يكون بعضهم مخلصاً في ذلك .

ولكن النظرة التجزيئية للإنسان وتركيز النظر على بعض جوانبه الفردية أو الاجتماعية مع غفلة أو تغافل عن بقية الجوانب ، وقصور عن استيعاب النظرة وشمولها ، كل ذلك مما أوقعه بهذه التناقضات .

ومن هنا كان احتياج الانسان الى من يضمن له العدل في تشريعاته على أن تستوعب مختلف ابعاده المتشابكة ، سواء ما يتصل منها بتحديد علائق الفرد بربه ، أم بنفسه ، أم بمجتمعه ، أم المجتمعات بعضها ببعض .

وبالطبع لا يمكن أن يضمن ذلك غير خالق الإنسان ، لأن خالق الشيء أخبر بمخلوقاته ، وأعرف من غيره بمتطلبات حياتها .

فالأحكام ـ كما يقول العدلية بل جميع المسلمين على اختلاف في منشأ القول ومبناه ـ وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات ، والعقول لو استشرفتها واطلعت على واقعها لأقرّتها حتماً .

ولكن قصورها عن ذلك الإدراك وتطفلها على ما لا تحسن القول فيه ، هو الذي أوقع بعض أربابها في كثير من المفارقات .

ومن هنا ورد عن أهل البيت عليهم السلام : « إن دين الله لا يصاب بالعقول »[1] أي ما ثبت أنه من الدين لا يمكن للعقول أن تدرك فلسفته ككل لقصور إمكاناتها عنها في مجالات الإدراك .

ولكن هذا لا يمنع ، من أن يدرك العقل شيئاً ـ على سبيل الموجبة الجزئية ـ ومن إدراكه يدرك حكم الشارع فيه اذا كان إدراكه على سبيل القطع .

واذا تمت هذه التمهيدات اتضح عدم الوجه في دعوى التلازم بين المقدم والتالي في قولهم : « لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع نفسه وكان بحكم العقل لاستحق تارك الحسن وفاعل القبح قبل بعثة الرسول العقاب » . إذ لا تنافي بين القول بأن الحسن بحكم العقل وبين عدم استحقاق العقاب .

فالعقول وإن قلنا بأن لها قابلية الإدراك إلا أن إدراكها منحصر في الكليات ولا يتناول الأمور الجزئية كما لا يتناول بمجالات التطبيق إلّا نادراً ، والكليات لا تستوعب شريعة ولا تفي بحاجات البشر ، ومع ذلك فالعقاب والثواب انما يتولدان عن التكاليف الواصلة ، ومجرد إدراك العاقل أن هذا الشيء مما ينبغي ان يفعل أو لا يفعل لا يستكشف منه رأي الشارع إلا اذا انتبه الى أن العقلاء متطابقون على

(١) بحار الانوار للمجلسي : ٢ / ٣٠٣، الحديث ٤١ .

هذا المعنى بما فيهم الشارع ، وإدراكه لتطابق العقلاء ليس من الأمور البديهية كما سبق أن قلنا ، وإنما هو من الآراء المحمودة التي تحتاج الى تنبه وتأدب ، وأين التأدب في أمثال هذه القضايا قبل بعثة الرسل ؟!

فالتكليف اذن ، بالنسبة الى نوع الناس غير واصل قبل البعثة ، ولا تتم الحجة إلا بوصوله ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾[١] .

ومن أوليات العقل تقبيحه للعقاب قبل وصول البيان ، وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الالتزام بإدراك العقل للحسن وعدم الالتزام بالعقاب والثواب .

والذي يبدو من بعض الأحاديث أن هناك من أدرك حكم الشارع من طريق العقل وخالفه فاستحق لذلك العقاب ، ففي بعض الأحاديث : « امرؤ القيس قائد الشعراء الى النار » ، وفي بعضها الآخر « رأيت عمرو بن لحي يجر قصبه ـ أي أمعاءه ـ في النار »[٢] لأنه أول من بحر البحائر[٣] وسيب السوائب[٤] . ومن المعلوم انه لا عقاب بلا تكليف واصل ، اللهم إلا ان يدعى وصول التكليف اليهم من الرسل السابقين على الاسلام .

وعلى أي حال فالثواب والعقاب وليدا وصول التكاليف ، وإدراك تطابق العقلاء الكاشف عن رأي المولى والموصل للتكاليف ليس من البديهيات ، وكونه من الآراء المحمودة مما يحتاج الى التأدب ، وهو غير حاصل نوعاً في تلكم العصور السابقة على بعثة الرسل قطعاً ، فلا تلازم اذن بين ادراك العقل وعدم العقاب ،

---

(١) سورة الاسراء : الآية ١٥ .

(٢) صحيح البخاري : كتاب المناقب ، الحديث ٣٢٦٠ . ومسند أحمد : الحديث ٧٣٨٥ .

(٣) البحيرة : الناقة كانت إذا نتجت خمسة أبطن فكان آخرها ذكراً بحروا أذنها ، أي شقّوها ، وأعفوا ظهرها من الركوب والحمل ... وجاء في الحديث : « اول من بحر البحائر ، وحمىٰ الحامي ، وغيّر دين اسماعيل عمرو بن لحي » . (تاج العروس : ١٠ / ١١٥ (بحر) طبع دار الهداية .

(٤) سيّب : أي اطلق البهائم للآلهة فلا يحمل عليها . والسوائب جمع السائبة وهي ما اطلق من الدواب للآلهة .

والقول بأن مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه لا أعرف له وجهاً ، فمدحه وذمه باعتباره سيد العقلاء شيء ، وباعتباره مشرعاً شيء آخر ، فالأول لا يتوقف على وصول حكمه بخلاف الثاني ، إذ الثواب والعقاب موقوف على وصوله وامتثاله أو عصيانه ، ولا يكتفى فيه بصدور الفعل وعدمه .

رأي المعتزلة :

والمعتزلة في الوقت الذي اتفقوا فيه على أن للأفعال في أنفسها حسناً وقبحاً اختلفوا في كونهما ذاتيين فيها أو لصفة عارضة عليها ، فالذي عليه قدامى المعتزلة هو الأول منهما . وذهب الجبائية ـ وهم أتباع أبي علي الجبائي ـ الى الثاني ، وقد عرفت من مناقشة الأشاعرة وجه الحق في المسألة ، فقد ذكرنا أن ادراكنا للشيء بأنه مما ينبغي ان يفعل أو لا ينبغي يختلف باختلاف مناشئه من حيث العلية والاقتضاء وعدمها ، وان كلّا من القولين هنا له منشأ سليم ولكن لا على سبيل الموجبة الكلية ، وانما يصدقان على سبيل الموجبة الجزئية فقط .

أقسام الحسن والقبح عندهم :

ولقد قسموا الحسن والقبح من حيث نوعية الإدراك الى أقسام ثلاثة :

١ ـ « ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى ، وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق وكقبح الكفران ، وإيلام البريء ، والكذب الذي لا غرض فيه »[١] .

٢ ـ « ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر ، وقبح الكذب الذي فيه نفع »[٢] .

---

(١) المستصفى : ١/٣٦.

(٢) المصدر السابق .

٣ ـ « ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات »[١] واعتبروها « متميزة لصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي الى الطاعة ، لكن العقل لا يستقل بدركه »[٢] .

أدلة ونقاش :

واستدلوا ـ أو استدل لهم ـ على نظريتهم في الحسن والقبح بعدة أدلة نذكر أهمها :

١ ـ قولهم : « ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لجاز الكذب على الله وأنبيائه ، لأن الكذب ليس قبيحاً في ذاته وانما صفة القبح تثبت له بالشرع ، وهذا باطل ويترتب عليه فساد الرسالات والأحكام »[٣] .

وقد أجاب الاستاذ سلام على هذا الاستدلال بقوله : « ويمكن رد هذا الدليل ، بأن الصدق والكذب ليسا من الحسن والقبح بالاطلاق الثالث الذي وقع فيه الخلاف ، وانما هو يدخل في الاطلاق الثاني وهو متفق عليه ، فالملازمة غير صحيحة »[٤] .

والسؤال الذي يوجه الى سلام ، هل ان الكذب مما ينبغي صدوره من المولى مهما كانت مناشئه أو لا ينبغي ، أو ان العقل لا يقول كلمته في ذلك ؟ والظاهر ان القول بأن العقل لا يستطيع ان يقول كلمته في ذلك لا يخلو من مصادرة ، واذا افترضنا له القول فقد تمت الملازمة وصح الاستدلال لأن الحسن والقبح بالمعنى الثالث ليس هو الا ادراك ان هذا الشيء مما ينبغي صدوره أو لا ينبغي من الفاعل ، كما سبقت الإشارة اليه .

---

(١) المستصفى : ١/٣٦ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) مباحث الحكم : ١/١٧٣ .

(٤) المصدر السابق .

٢ ـ ما استدل به الماتريدية على ذلك من : « ان الحسن والقبح لو كانا شرعيين ، ولم يكن ذلك وصفاً في الفعل ، لكانت الصلاة والصوم والزنىٰ والسرقة وغير ذلك أموراً متساوية قبل ورود الشرع فجعل الشارع بعضها مأموراً به ، والآخر منهياً عنه ترجيح لأحد المتساويين دون مرجح »[1].

وقالوا : « إنهما لو كانا شرعيين لكانت بعثة الرسل والأديان بلاء على الناس ومثار نزاع ، وسبباً في المتاعب والمشاق والصد عن بعض الأمور والإلزام بالأخرى وترتب الثواب والعقاب على ذلك . وقد كان الناس قبلها في حرية مطلقة ، يفعلون ما يرغبون في فعله ويحجمون عما لا يشتهون دون مخافة عقاب أو ترتب ثواب ، وكون بعثة الرسل ضارة بالناس باطل منقوض . بقول الله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ﴾[2]»[3].

ولكن هذا النوع من الاستدلال ـ بعد الغض عما يوهمه من الخلط بين أقسام الحسن والقبح ـ لا يتم إلا اذا افترض المفروغية عن ان فساد الرسالات أو الأحكام أو كونها ضارة بالناس ، وليست رحمة لهم ، والكذب وأمثالها مما لا ينبغي صدوره منه بحكم العقل وإلا فلا يبطل اللازم بداهة . ولعل محاولة اثبات ذلك بهذه الأدلة لا يخلو من شبهة الدور .

نعم ، هذه الأدلة إنما تصلح لإلزام الاشاعرة ببطلان ما انتهوا اليه من المبنى في اعتبار الحسن والقبح شرعيين لبطلان اللوازم الفاسدة التي تترتب عليها ، لا في اثبات أصل المبنى لدى المعتزلة ، ولعلها سيقت لهذا الغرض كما هو غير بعيد .

٣ ـ وأكثر منها إلزاماً لهم ما ذكره العلامة المظفر وهو يصحح للعدلية بعض أدلتهم فيقول : « انه من المسلّم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهي

(١) مباحث الحكم : ١ / ١٧٤ .
(٢) سورة الانبياء : الآية ١٠٧ .
(٣) مباحث الحكم : ١٧٤/١ .

الشرعية وكذلك وجوب المعرفة ، وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعي حسب دعواهم ، فنقول لهم : من أين يثبت هذا الوجوب ؟ لا بد ان يثبت بأمر من الشارع ، فننقل الكلام الى هذا الأمر فنقول لهم : من أين تجب طاعة هذا الأمر ؟ فان كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب ، وان كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولا بد له من طاعة ، فننقل الكلام اليه . وهكذا نمضي الى غير النهاية ولا نقف حتى ننتهي الى طاعة وجوبها عقلي لا تتوقف على أمر الشارع . وهو المطلوب .

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين ، ولو كان ثبوتها من طريق شرعي لاستحال ثبوتها لأنا ننقل الكلام الى هذا الطريق الشرعي فيتسلسل الى غير النهاية ، والنتيجة ان ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف على ثبوتهما عقلاً »[1] .

وخير ما يستدل به على أصل المبنى هو البداهة العقلية ، وكل شبهة في مقابلها فهي شبهة في مقابل البديهة ؛ وقد رأيت مثار الشبهة لدى الاشاعرة فيما عرضوه من دليل وعرفت الجواب عليه ، وما أحسن ما قاله الشوكاني بعد عرضه لأدلتهم ، وبالجملة « فالكلام في هذا البحث يطول ، وانكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهتة »[2] .

حجيته :

واذا صح ما عرضناه من إمكان إدراك العقل للحسن والقبح ـ بما أنه عقل ـ الملازم لإدراكه ـ لتطابق العقلاء عليه ـ بعد تأدبه بذلك ـ بما فيهم سيدهم ـ فقد أدركنا قطعاً حكم الشارع فيها ، وليس وراء القطع حجة كما سبق التأكيد على ذلك ولا حاجة لإعادة الكلام فيه . وبهذا يتضح الجواب على :

---

(١) أصول الفقه : ٢/٢٩ .

(٢) إرشاد الفحول : ص ٩ .

مذهب الماتريدية :

وهم أتباع أبي منصور محمد الماتريدي من الأحناف ، حيث أنكروا « ترتب حكم الشرع على حكم العقل ، لأن العقول مهما نضجت قد تخطئ ، ولأن بعض الأفعال مما تشتبه فيه العقول »(١) ، وذلك لأن العقول ـ بما هي عقول ـ لا تخطئ ولا تشتبه . نعم هناك تخيلات لأحكام عقلية وهي صادرة عن قوى أخرى في النفس وفيها يقع الخطأ والاشتباه .

على أن القطع مصدر الحجج ومنتهاها ، ومع فرض قيامه فلا يعقل تصور الخطأ والاشتباه من القاطع ، إذ ليس وراء الرؤية الكاملة شك أو احتمال اشتباه ـ نعم ربما أرادوا بذلك المناقشة من حيث تحقق الصغرى ، أي انكار حصول القطع بحكم الشارع على الدوام ، وهذا صحيح كما سبق بيانه مفصلاً ـ ولكن ضيق التعبير هو الذي أدّى بهم الى نسبة الخطأ والاشتباه الى العقول ، وما يقال عن مذهب الماتريدية يقال عن :

مذهب بعض الاخباريين من الشيعة :

من القول : « بعدم جواز الاعتماد على شيء من الإدراكات العقلية في اثبات الأحكام الشرعية ، وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم :

١ ـ إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين ...

٢ ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل انكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع .

٣ ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة انكار وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل ، ومرجع ذلك الى انكار حجية

---

(١) مباحث الحكم : ١/١٧٤ .

العقل »[١].

لأن انكار الإدراك العقلي للحسن والقبح مصادرة ، كما سبق بيانه ، وانكاره الملازمة بينه وبين حكم الشرع بعد فرض تطابق العقلاء ـ بما فيهم الشارع ـ مصادرة أخرى .

وانكار حجية العقل ، إن كان من طريق العقل لزم من وجوده عدمه ، لأن الانكار ـ لو تم ـ فهو رافع لحجية العقل فلا يصلح العقل للدليلية عليه ولا على غيره ، وان كان من غير العقل فما هو المستند في حجية الدليل ؟ فان كان من غير العقل لزم التسلسل ، وإن كان من العقل لزم من وجوده عدمه لانتهائه الى انكار حجيته ايضاً ، لفرض قيامه بالآخرة على انكار ثبوت الحجية له ، هذا بالاضافة الى ما سبق ان ذكرناه من ذاتية حجية القطع وعدم امكان تصرف الشارع فيها رفعاً أو وضعاً .

والأحكام العقلية ـ موضع الحديث ـ كلها مقطوعة .

خلاصة البحث :

وخلاصة ما انتهينا اليه من مجموع البحث :

١ ـ ان العقل مصدر الحجج واليه تنتهي ، فهو المرجع الوحيد في أصول الدين وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدس ان يصدر حكمه فيها ، كأوامر الإطاعة وكالانقسامات اللاحقة للتكاليف من قبيل العلم والجهل بها أو اعتبار التقرب بها اذا أُريد اعتبارها بجعل واحد شروطاً للتكاليف ، للزوم الدور أو التسلسل فيها ، بداهة ان اطاعة أوامر الإطاعة مثلاً اما ان ترجع الى العقل أو تتسلسل الى غير النهاية ، إذ لو كانت شرعية لتوجه السؤال عن لزوم اطاعتها ،

---

(١) أصول الفقه للمظفر : ٢/٣٠ ، ويحسن الرجوع الى هذا الكتاب لاستعراض حججهم والاجابة عليها فهو من خير ما كتب في موضوعه استيعاباً وعمق نظر . (المؤلف) .

فان كان شرعياً توجه السؤال عن لزوم اطاعته ، وهكذا فلا بد ان يفترض فيها ان تكون عقلية ، وما ورد من الأوامر الشرعية بالإطاعة فإنما هو إرشاد وتأكيد لحكم العقل ، لا انها أوامر تأسيسية .

٢ ـ قابليته لإدراك الأحكام الكلية الشرعية الفرعية بتوسط ـ نظرية التحسين والتقبيح العقليين ـ ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لادراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها ، لعجزه عن إدراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الأخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق .

٣ ـ عدم إدراكه ـ وحده ـ لكثير من الأحكام الكلية كالعبادات وغيرها لعدم ابتناء ملاكاتها ـ على نحو الموجبة الكلية ـ على ما كان ذاتياً من معاني الحسن والقبح .

وما كان فيه اقتضاء التأثير أو ليس فيه حتى الاقتضاء لا طريق له غالباً الى احراز عدم المانع فيه أو احراز عروض بعض العناوين الملزمة عليه ، ومع عدم الاحراز لا يحصل له القطع فلا يسوغ له الاعتماد عليه لعدم توفر عنصر الحجية فيه . على ان هناك ما لا يمكن ان يدركه العقل من الملاكات لاتصاله بتنظيم قوى أخرى لا تسلط له عليها في مجالات الادراك .

٤ ـ الالتزام بالتحسين والتقبيح لا ينهي الى انكار الشرائع بل الاحتياج قائم على أتم صوره اليها لتدارك ما يعجز العقل عن الولوج اليه وهو أكثر الأحكام ، بل كلها مع استثناء القليل على اختلاف سبق عرضه في سبب هذا العجز .

الباب الأول

القسم الخامس

القياس

* تعريف القياس لغة واصطلاحاً
* اصطلاح آخر في القياس
* أركان القياس، تعريف العلة، تعريف السبب، تعريف الحكمة، تعريف الشرط
* تقسيمات العلة: تقسيمها باعتبار المناسبة
* تقسيم الاجتهاد في العلة: تحقيق المناط، تنقيح المناط، تخريج المناط
* تقسيم مسالك العلة
* حجية القياس، الإحالة العقلية وأدلتها
* الوجوب العقلي وأدلته، أدلة الإمكان والوقوع
* المسالك المقطوعة
* المسالك غير المقطوعة مع قيام الدليل القطعي عليها
* المسالك التي لم يقم عليها دليل قطعي
* أدلتهم من الكتاب
* أدلتهم من السنة
* استدلالهم بالإجماع
* أدلتهم من العقل
* خلاصة البحث

والحديث حول القياس كثر بين الفقهاء كثرة غير متعارفة، وكتبت عنه المجلدات، وكان موضع خلاف كثير، ونظراً لما يترتب عليه من ثمرات فقهية واسعة، اقتضانا أن نطيل الحديث فيه، عارضين مختلف وجهات النظر وأدلتها على أساس من المقارنة وفق ما انتهينا اليه سابقاً من نهج.

وأول ما يواجهنا منها اختلافهم في تعريفه.

تعريف القياس لغة واصطلاحاً:

القياس في اللغة «التقدير، ومنه قست الثوب بالذراع اذا قدرته به، قال الشاعر يصف جراحة أو شجّة:

إذا قاسها الآسي النطاسيّ أدبرت   غثيتها أو زاد وهياً هزومها[1]

وقد عرف في اصطلاحهم بالاجتهاد تارة، كما ورد ذلك عن الشافعي، وببذل الجهد لاستخراج الحق[2] أخرى.

ويرد على هذين التعريفين أنهما غير جامعين ولا مانعين؛ أما كونهما غير جامعين فلخروج القياس الجليّ عنهما، إذ لا جهد ولا اجتهاد فيه في استخراج الحكم؛ وأما كونهما غير مانعين فلدخول النظر في بقية الأدلة كالكتاب، والسنة، وغيرهما من مصادر التشريع ضمن هذا التعريف، مع أنها ليست من القياس المصطلح بشيء.

ولهذين التعريفين نظائر لا تستحق إطالة الكلام فيها لبعدها عن فنية التعريف،

---

(١) روضة الناظر وجنة المناظر: ص١٤٥.
(٢) الأحكام للآمدي: ٣/٣.

وهي أقرب الى الشروح اللفظية منها الى الحد المنطقي .

والذي يقرب من الفن ما ذكره القاضي أبو بكر الباقلاني من أنه « حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة »[١] .

يقول في المحصول : « واختاره جمهور المحققين منا »[٢] وقريب منه ما عرفه به الغزالي[٣] .

وقد سجّلت على هذا التعريف عدة مفارقات ، لعل أهمها ما أورده الآمدي عليه من لزوم الدور « لأن الحكم في الفرع نفياً وإثباتاً متفرع على القياس إجماعاً ، وليس هو ركناً في القياس ، لأن نتيجة الدليل لا تكون في الدليل لما فيه من الدور الممتنع »[٤] .

وتقريب الدور ، هو أن إثبات الحكم للفرع موقوف على ثبوت القياس ، وثبوت القياس موقوف على تمام كل ما اعتبر فيه ، ومنه إثبات الحكم للفرع ؛ فهو إذن موقوف على إثبات الحكم للفرع ، ومع إسقاط المتكرر تكون النتيجة هي أن إثبات الحكم للفرع موقوف على إثبات الحكم للفرع ؛ على أن هذا التعريف مشعر بأن إثبات حكم الأصل إنما هو من نتائج القياس مع أن القياس لا يتكفل أكثر من إثبات حكم الفرع ، والمفروض فيه هو المفروغية عن معرفة حكم الأصل ، إذ هي من متممات الدليل الى إثبات الحكم في الفرع كما هو واضح .

ولهذا السبب وغيره ، عدل كلّ من الآمدي وابن الهمام عن ذلك التعريف الى تعاريف أبعد عن المؤاخذات ؛ فقد عرفه الآمدي بأنه عبارة « عن الاستواء بين

---

(١) إرشاد الفحول : ص١٩٨ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المستصفى : ٢/٥٤ .
(٤) الأحكام : ٣/٤ .

الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل »[١] ؛ وتعريف ابن الهمام له : « هو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة »[٢] .

وقد سلم هذان التعريفان من مؤاخذة عامة وردت على أكثر التعاريف التي أخذت في مفهومه ، أمثال هذه الكلمة (تسوية فرع لأصله) ، أو حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به على الأصل ، أو حملك الفرع على أصله ، وما شابه ذلك من الألفاظ التي تبعد القياس عن كونه دليلاً للمجتهد ، لبداهة أن حمل المجتهد الفرع على أصله وإثبات الحكم له إنما هو وليد إجراء القياس ، فهو متأخر رتبة عن أصل القياس ، فكيف يؤخذ في تعريفه ، ولزوم الخلف أو الدور فيه واضح ؟ هذا ، بالإضافة الى سلامتها من الإشكالات السابقة . لكن أخذهما كلمة « المستنبطة » أو « لا تفهم من مجرد اللغة » في التعريفين لا يتضح له وجه لإخراجه القياس الجلي أو منصوص العلة عن تعريف القياس ، مع أنهما داخلان في التعريف اصطلاحاً ؛ والآمدي نفسه يأتي بعد ذلك فيقسم القياس الى جلي وخفي ، أي منصوص العلة ومستنبطها[٣] .

والذي يبدو لنا أن أسلم التعاريف من الإشكالات ما ورد من أنه « مساواة فرع لأصله في علة حكمه الشرعي » لسلامته من المؤاخذات السابقة ، وصلوحه بعد إقامة الأدلة على حجيته لاستنباط الأحكام الشرعية منه .

والغريب أن يعتبر الأستاذ خلاف هذا التعريف من أبعد التعريفات ، معلّلاً ذلك بأن « التعريف إنما هو للعملية التي يجريها القائس ؛ وتساوي الأصل والفرع في العلة ليس من عمله ، وكذلك القياس المقصود به الوصول الى حكم الفرع لا الى

---

(١) الأحكام : ٣/٤ .

(٢) سلم الوصول : ص ٢٧٤ .

(٣) راجع الأحكام : ٣/٦٣ .

مجرد تساوي الأصل والفرع في العلة »[١].

وما أدري كيف تكون عملية الاستنباط من الدليل هي الدليل نفسه مع أنها متأخرة في الرتبة عنه ؟ والظاهر أن منشأ ما ذهب اليه اختلاط مفهوم الدليل عليه بكيفية الاستفادة منه وعدم التفرقة بينهما ، فاستكشاف حكم الفرع إنما يكون من مساواتهما واقعاً في العلة لا من تسويتنا لهما فيها .

هذا كله في القياس الذي يدخل ضمن ما يصلح للدليلية ، وهو الذي يدار عليه الحديث لدى المتأخرين .

اصطلاح آخر في القياس :

وهناك اصطلاح آخر للقياس ، شاع استعماله على ألسنة أهل الرأي قديماً ، وفحواه : التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل ، وجعلها مقياساً لصحة النصوص التشريعية ، فما وافقها فهو حكم الله الذي يؤخذ به ، وما خالفها كان موضعاً للرفض أو التشكيك .

وعلى هذا النوع من الاصطلاح ، تنزل التعبيرات الشائعة : ان هذا الحكم موافق للقياس وذلك الحكم مخالف له .

وقد كان القياس بهذا المعنى مثار معركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادقعليه السلام وأبي حنيفة[٢] ، وستأتي الإشارة اليها في موضعها من هذه الأحاديث ؛ وعلى أساس من هذا المصطلح أُلّفت كتب للدفاع عن الشريعة وبيان أن أحكامها موافقة للقياس أي موافقة للعلل المنطقية ؛ وفي رسالة (القياس في الشرع الاسلامي) لابن القيم وابن تيمية مثل على ذلك ؛ ولكن هذا المصطلح

---

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه : ص١٩ .

(٢) عرضنا لهذه المعركة الفكرية مفصلاً في محاضراتنا عن (تاريخ التشريع الاسلامي) الملقاة على طلاب السنة الثالثة في كلية الفقه . (المؤلف) .

تضاءل استعماله على ألسنة المتأخرين ، وأصبحت لفظة القياس لا تطلق غالباً إلا على ما عرضناه من المعنى الأول له ؛ وكاد ان يهجر المعنى الثاني على ألسنتهم ، وإنما أشرنا اليه لما يترتب على تأريخ هذه الكلمة (القياس) ومعناها ، عبر الأزمان ، من ثمرات في مجالات المناقشة في حجيته ستأتي الإشارة اليها في موضعها .

أركان القياس :

وللقياس بمعناه الأول أركان أربعة ، يمكن انتزاعها من نفس التعريف :

١ ـ **الأصل أو المقيس عليه** : وهو المحل الذي ثبت حكمه في الشريعة ، ونص على علته ، أو استنبطت بإحدى المسالك الآتية .

٢ ـ **الفرع أو المقيس** : وهو الموضوع الذي يراد معرفة حكمه من طريق مشاركته للأصل في علة الحكم .

٣ ـ **الحكم** : ويراد به الاعتبار الشرعي الذي جعله الشارع على الأصل ، والذي يطلب إثبات نظيره للفرع .

٤ ـ **العلة** : وهي على نحو الإجمال الجهة المشتركة بينهما التي بنى الشارع حكمه عليها في الأصل .

فاذا قال الشارع ـ مثلاً ـ : حرّمت الخمر لإسكارها ، فالخمر أصل ، والحرمة حكمه ، والإسكار علتها ، فاذا وجد الإسكار في النبيذ (وهو الفرع) فقد ثبتت الحرمة له بالقياس .

وقد ذكروا لهذه الأركان شرائط ، وأطالوا في التحدث عنها وأكثرها انما ذكر للوقاية عن الوقوع فيما أسموه بالقياسات الفاسدة ، وليس من المهم عرضها الآن عدا ما يتصل منها بالعلة وملابساتها ، لأنها هي المنطلق للتحدث عن حجية القياس وعدمها ، فالأنسب قصر الكلام عليها .

وقبل ان نبدأ الحديث فيها لا بدّ من التعرض الى المراد من لفظ العلة وما يرجع اليها على نحو التفصيل .

تعريف العلة :

عرف كل من المقدسي والغزالي العلة بمناط الحكم[١] ؛ وفسر الغزالي مناط الحكم بقوله : « ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه »[٢] . ومن هذا التعريف ؛ يعلم أن غرضهم من العلة ليس مدلولها الفلسفي ، أعني ما أوجبت معلولها لذاتها ولم يتخلف عنها ، وهي المؤلفة من المقتضى والشرط وعدم المانع ، بل غرضهم منها ما جعله الشارع علامة على الحكم ؛ وبهذا صرّح الغزالي بقوله : « لأن العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها ، إنما معنى كونها علة نصب الشارع إياها علامة ، وذلك وضع من الشارع »[٣] ، وأضاف بعضهم الى كونها أمارة وعلامة ، اعتبار المناسبة بينها وبين الحكم .

وأرادوا بالمناسبة ان تكون مظنّة لتحقيق حكمة الحكم « أي أن ربط الحكم بها وجوداً وعدماً من شأنه ان يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر »[٤] .

وقد فضل بعض الأصوليين ان يعرف العلة بقوله : هي « الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له »[٥] .

وقد انتزعوا من هذا التعريف أموراً أسماها خلاف بالشرائط المتفق عليها ، والأنسب تسميتها بالأركان لأنها جماع ما أخذ في تعريف العلة وتحديدها ، هي :

---

(١) روضة الناظر : ص١٤٦ ؛ والمستصفى : ٢/٥٤.
(٢) المستصفى : ٢/٥٤.
(٣) المصدر السابق : ٢/٧٢.
(٤) علم أصول الفقه لخلاف : ص٧٧.
(٥) مباحث الحكم : ١/١٣٦.

١ ـ ان تكون وصفاً ظاهراً ، أي مدركاً بحاسة من الحواس الظاهرة ليمكن اكتشافه في الفرع .

٢ ـ ان يكون وصفاً منضبطاً ، أي محدداً بحدود معينة يمكن التحقق من وجودها في الفرع .

٣ ـ ان يكون وصفاً مناسباً ، ومعنى مناسبته ان يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم .

وأضافوا الى ذلك أمراً رابعاً ، وهو :

٤ ـ ان لا يكون الوصف قاصراً على الأصل ، وهذا الأخير كان موضعاً لخلاف بينهم ؛ ومن رأي خلاف ـ والحق معه ـ أنه لا ينبغي ان يكون موضعاً لخلاف « لأنه لا تكون العلة أساساً للقياس إلا اذا كانت متعدية »[١] .

وبهذه الشروط المنتزعة من التعريف ، حاولوا إقصاء العبادات عن كونها مجرى للقياس ، لأنها مما لا تدرك عللها بالعقل كعدد ركعات كل صلاة ، وعدد أيام الصيام ، وغيرهما من العبادات ، كما ألحقوا بها العقوبات المقدرة كعدد الجلد في الزنىٰ ، وقذف المحصنات[٢] ، وهكذا ... وسيتضح فيما بعد أن قسماً من هذه القيود إنما اتخذ على ألسنة المتأخرين منعاً عن الوقوع في مفارقات السابقين عندما توسعوا في التماس العلل حتى في العبادات وغيرها .

ولزيادة تحديد المراد من العلة ، نعرض لما عرضوا لذكره من التفرقة بينها وبين السبب والحكمة والشرط ، وهي ألفاظ شائعة الاستعمال على ألسنة الأصوليين ، ويتضح الفرق بينها اذا عرضنا لكلّ منها بشيء من التحديد .

---

(١) علم أصول الفقه : ص٧٨ .

(٢) مصادر التشريع الاسلامي : ص٢١ .

تعريف السبب :

و « هو معنى ظاهر منضبط ، جعله الشارع أمارة للحكم »[١] وهو بهذا المعنى أعم من العلة لعدم أخذ المناسبة في تعريفه ، وقيد بعضهم السبب بما ليس بينه وبين المسبب مناسبة ظاهرة ، فيكون مبايناً للعلة ، وقيل : انهما مترادفان ؛ يقول خلاف : « وبعض الأصوليين فرقوا بين علة الحكم وسببه بأن الأمر الظاهر ـ الذي ربط الحكم به لأن من شأن ربطه به تحقيق حكمة الحكم ـ إن كان يعقل وجه كونه مظنة لتحقيق الحكمة يسمى علة الحكم ؛ وإن كان لا يعقل وجه هذا الارتباط يسمى سبب الحكم ؛ فشهود شهر رمضان سبب لإيجاب صومه لا علة له ، لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الشهر دون سواه مظنة لتحقيق الحكمة لإيجاب الصوم ؛ ودلوك الشمس أي زوالها أو غروبها ، سبب لإيجاب إقامة الصلاة لا علة له ، لأن العقل لا يدرك وجه كون هذا الوقت دون غيره مظنّة لتحقيق الحكمة من إيجاب إقامة الصلاة ؛ فكل علة سبب وليس كل سبب علة ؛ وبعض الأصوليين لم يفرقوا بين لفظي العلة والسبب »[٢] ، وهذه التفرقة التي ذكرها بين السبب والعلة تنتهي الى التباين بينهما ، فتفريعه بعد ذلك عليها بقوله : « فكل علة سبب ، وليس كل سبب علة » أي بكون النسبة بينهما هي العموم المطلق لا يتضح له وجه .

تعريف الحكمة :

و« هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم »[٣] أي « ما قصد اليه الشارع من جلب نفع ودفع ضرر »[٤] والفارق بينها وبين العلة أن العلة أخذ فيها قيد الانضباط ، والحكمة لم يؤخذ فيها ذلك القيد ، ولذا لم يجعلها الشارع أمارة على

---

(١) مباحث الحكم : ص ١٣٥ .
(٢) مصادر التشريع الاسلامي : ص ٤٢ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق .

حكمه ، ولم يدر الحكم معها وجوداً وعدماً بخلاف العلة والسبب في حدود تعريفيهما السابقين .

تعريف الشرط :

أما الشرط فقد أخذ في تعريفه ـ بالإضافة الى ما اعتبر في السبب ـ عدم الإفضاء الى المشروط ، أي عرفوه بأنه « **الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف** عليه وجود الشيء من غير إفضاء اليه »[1] أي من غير اقتضاء لوجود المشروط عند وجوده ، وان استلزم انعدام المشروط عند عدمه فيكون الفارق بينه وبينهما أن الحكم يدور معهما وجوداً وعدماً بخلاف الشرط ، فان وجوده لا يستلزم وجود المشروط ، فلا يدور مداره وجوداً وإن استلزم انعدامه انعدام ما أخذ فيه ذلك الشرط .

تقسيمات العلة :

١ ـ تقسيمها باعتبار المناسبة :

وقد قسموا العلة من حيث اعتبار الشارع لمناسبتها وعدمه ونوعية ذلك الاعتبار الى أربعة أقسام :

أ ـ ما أسموه بالمناسب المؤثر ، وهو الذي اعتبر الشارع علة بأتم وجوه الاعتبار ، ودلل صراحة أو إشارة على ذلك و « ما دام الشارع دل على أن هذا المناسب هو علة الحكم فكأنه دل على أن الحكم نشأ عنه وأنه أثر من آثاره ، ولهذا سماه الأصوليون المناسب المؤثر وهو العلة المنصوص عليها »[2] ؛ يقول خلاف : « ولا خلاف بين العلماء في بناء القياس على المناسب المؤثر ، ويسمون القياس بناء

---

(١) مباحث الحكم : ص١٤٤ .

(٢) مصادر التشريع فيما لا نص فيه : ص٤٥ .

عليه قياساً في معنى الأصل »[١] ، ولكن دعوى عدم الخلاف سينقضها ما يرد عن ابن حزم وغيره من عدم الأخذ به أصلاً ، اللهم إلا ان يريد من عدم الخلاف هو عدم الخلاف بين خصوص الأخذين بالقياس كدليل من الأدلة الشرعية ، وهو خلاف ظاهر كلامه .

ب ـ المناسب الملائم : وهو الذي لم يعتبره الشارع بعينه علة لحكمه في المقيس عليه وان كان قد اعتبره علة لحكم من جنس هذا الحكم في نص آخر ، ومثلوا له بالحديث القائل : « لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليّها »[٢] ففي رأي أصحاب القياس أن الحديث اشتمل على وصفين كل منها صالح للتعليل وهو الصغر والبكارة ، وبما أنه علل ولاية الولي على الصغيرة في المال في آية ﴿ وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم ﴾[٣] ، « وما دام الشارع قد اعتبر الصغر علة للولاية على المال ، والولاية على المال والولاية على التزويج نوعان من جنس واحد هو الولاية ، فيكون الشارع قد اعتبر الصغر علّة للولاية على التزويج بوجه من وجوه الاعتبار ، ولهذا يقاس على البكر الصغيرة من في حكمها من جهة نقص العقل وهي المجنونة أو المعتوهة وتقاس عليها أيضاً الثيّب الصغيرة »[٤] وبذا أسقطوا دلالة لفظ البكارة من الحديث مع امكان ان تكون جزءاً من التعليل كما هو مقتضى جمعها مع الصغر لو أمكن استفادة التعليل من أمثال هذه التعابير ، وستأتي المناقشة في المسألة كبروياً ، فلا تهم المناقشة في الصغرى .

ج ـ المناسب الملغىٰ : وهو الذي ألغى الشارع اعتباره مع أنه مظنّة تحقيق

(١) مصادر التشريع فيما لا نص فيه : ص٤٥ .
(٢) صحيح مسلم : كتاب النكاح ، أحاديث باب تزويج الأب البكر الصغيرة .
(٣) سورة النساء : الآية ٦ .
(٤) مصادر التشريع : ص٤٦ .

المصلحة « أي أن بناء الحكم عليه من شأنه ان يحقق مصلحة ، ولكن دل دليل شرعي على إلغاء اعتبار هذا المناسب ومنع بناء الحكم الشرعي عليه »[١].

ومثلوا له بفتوى من أفتى أحد الملوك بأن كفّارته في إفطار شهر رمضان هو خصوص صيام شهرين متتابعين ، لأنه وجد أن المناسب من تشريع الكفارات ردع أصحابها عن التهاون في الإفطار العمدي ، ومثل هذا الملك لا تهمه بقية خصال الكفارة لتوفّر عناصرها لديه ، فإلزامه بالصيام أكثر مناسبة لتحقيق مظنّة الحكمة من التشريع .

ولكن هذا الاستنتاج ينافي إطلاق التخيير ، فكأن الشارع المقدس ألغى بإطلاقه التخيير وعدم تقييده بالأخذ بالأشق هذا المناسب ، ولذلك لم يصوّبوا هذا المفتي بفتياه .

د ـ **المناسب المرسل** : وهو الذي يظهر للمجتهد أن بناء الحكم عليه لابدّ ان يحقق مصلحة ما مع أن الشارع لم يقم على اعتباره أو إلغائه أيما دليل ، وسنطيل الوقوف عند هذا القسم في مبحث المصالح المرسلة ، إن شاء الله تعالى[٢].

٢ ـ تقسيم الاجتهاد في العلة :

ذكروا للاجتهاد في العلة أقساماً ثلاثة :

أ ـ تحقيق المناط :

وقد قسّمه المقدسي الى نوعين :

أولاهما : « أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها ، ويجتهد في تحقيقها في الفرع »[٣] ، ومثل له بالاجتهاد في القبلة وهو معلوم بالنص ، والاجتهاد

---

(١) مصادر التشريع : ص٤٦ .

(٢) راجع : ص٣٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) روضة الناظر : ص١٤٦ وما بعدها .

إنما يكون في تشخيص القبلة من بين الجهات ، وكذلك تعيين الإمام ، والعدل ، ومقدار الكفايات في النفقات ونحوها .

ثانيهما : « ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع ، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده ، مثل قول النبي ﷺ في الهرة (انها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات)[١] جعل الطواف علة ، فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من الفأرة وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة ، فهذا قياس جلي قد أقرّ به جماعة ممن ينكر القياس »[٢] .

والأول من النوعين موضع اتفاق المسلمين على الأخذ به ، إلا أن اعتباره من قبيل تحقيق المناط مما لا يعرف له وجه ، لأنه لا يزيد على كونه اجتهاداً في مقام تشخيص صغريات موضوع الحكم الكبروي ، وليس هو اجتهاداً في تشخيص علة الأصل في الفرع لينتظم في هذا القسم ، فعده قسماً من تحقيق المناط لا يبدو له وجه ، ولقد استدرك بعد ذلك فنفى هذا القسم من تحقيق المناط عن القياس لأن « هذا متفق عليه ، والقياس مختلف فيه »[٣] والأنسب تعليله بعدم انطباق مفهوم القياس عليه ، لأن الاتفاق والاختلاف لا يغيّر من واقع الأشياء اذا كان مفهومها متسعاً له ، ثم علل سر الاتفاق عليه ـ فيما يبدو ـ بأن « هذا من ضرورة كل شريعة ، لأن التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الأشخاص لا يوجد »[٤] ؛ وكأن مراده أن جميع القضايا الشرعية إنما وردت على سبيل القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية ، فلا تتكفل تشخيص وتعيين موضوعاتها خارجاً ، وإنما يترك تشخيص الموضوعات الى المكلفين أنفسهم بالطرق والقواعد المجعولة

---

(١) سنن الترمذي : كتاب الطهارة ، ح ٨٥.
(٢) روضة الناظر : ص١٤٦ وما بعدها .
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق .

من قبل الشارع لذلك ؛ ومن هنا قيل : ان القضية لا تعين موضوعها خارجاً اذا كانت قضية حقيقية ، فالدليل الذي يأمرك بالصلاة خلف العادل لا يعين لك أن فلاناً مثلاً عادل أو غير عادل وهذا من الواضحات .

ب ـ تنقيح المناط :

« وهو ان يضيف الشارع الحكم الى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم »[١] ، ومثلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي ﷺ : « هلكت يا رسول الله ! فقال له : ما صنعت ؟ قال : وقعت على أهلي في نهار رمضان ؛ قال : اعتق رقبة »[٢] حيث استفادوا عدم الخصوصية في كونه أعرابياً ، فألحقوا به جميع المكلفين ، ولا في كون المرأة التي وقع عليها أهلا له فألحقوا به الزنىٰ ، ولا خصوصية لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على أهله فألحقوا به جميع أشهر الصيام ، الى ما هنالك من الخصوصيات التي يعلم بعدم مدخليتها .

وهذه التعميات وأمثالها مما تقتضيها مناسبة الحكم والموضوع ، وهناك تعميات مظنونة وقعت موقع الخلاف ، كالقول بأن النكاح لا خصوصية له ، فلا بد ان يعمم الى كل مفطر ، وهي مبنية على حجية القياس المظنون .

ج ـ تخريج المناط :

« وهو ان ينص الشارع على حكم في محل دون ان يتعرض لمناط أصلاً »[٣] كتحريمه الربا في البر فيعمم الى كل مكيل من طريق استنباط علته بدعوى استفادة أن العلة في التحريم هو كونه مكيلاً .

---

(١) روضة الناظر : ص١٤٦ وما بعدها .
(٢) صحيح مسلم : كتاب الصيام ، ح ١٨٧٠ باختلاف يسير .
(٣) روضة الناظر : ص١٤٧ .

٣ ـ تقسيم مسالك العلة :

ويراد بمسالك العلة الطرق المفضية اليها والكاشفة عنها ، وقد قسمها الغـزالي الى قسمين : صحيحة وفاسدة ، ونظراً لارتباط أهم مباحث القياس وهو حجيته بها ، فان من الحق ان نطيل نسبياً في التحدث عنها تبعاً لمن سبقنا من الباحثين ، وإن كنا سنخالف الكثير منهم في نهج الحديث ابعاداً لما وقعوا فيه من تداخل بعض أقسامها في بعض ، وقد آثرنا نهج الغزالي في تقسيمها وان لم نقتفه في جملة ما جاء به من خصوصيات احتفاظاً بجدة ما جدَّ عليه من تنظيم .

لقد قسم الغزالي مسالك العلة الى قسمين : صحيحة وفاسدة .

المسالك الصحيحة :

وقسم المسالك الصحيحة الى ثلاثة أقسام[١] :

أولاها : ما كانت العلة مدلولة للأدلة اللفظية ، وينتظم في هذا القسم منها :

أ ـ ما كان دالّاً عليها بالدلالة المطابقية أي دلِالة اللفظ على تمام معناها كدلالة لفظ العلة ومشتقاتها ، ودلالة حروف التعليل كاللام والفاء وما شاكلها مما نص اللغويون أو النحاة على وضعها لهذا المعنى أو استعمالها فيه مع توفر القرائن المعينة في المشترك منها ، أو الصارفة فيما استعمل فيها مجازاً على ان يفهم ـ نصاً أو إطلاقاً ـ استقلالها في العلية ، وعدم قصرها على موضوعها .

ب ـ ما كانت مدلولة بالدلالة الالتزامية ، وهي التي ينتقل الذهـن فـيها الى المعنى لمجرد سماعه اللفظ أي ما كان اللازم فيها بيّناً بالمعنى الأخص ويدخل ضمن هذا القسم :

١ ـ مفهوم الموافقة أو قياس الأولوية : وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم

---

(١) المستصفى : ٧٤/٢ وما بعدها .

بالفرع أقوى وأوكد منه في الأصل[١] ، ومثاله ما ورد في الكتاب من النهي عن التأفف من الوالدين ﴿ ولا تقل لهما أفّ ﴾[٢] القاضي بتحريم ضربهما ، وتوجيه الإهانة اليهما .

٢ ـ **مفهوم المخالفة** : كمفاهيم الشرط والحصر والوصف والغاية بناء على ثبوتها المستلزم لثبوت الحجية لها ، شريطة ان يفهم أن العلة فيها مستقلة ومتعدية ليستفاد الاطراد منها ـ وهو الذي يهمنا في حديثنا هذا ـ وان كان استفادة نفي الحكم منها لا يحتاج الى اكثر من إثبات انحصارها في العلية ، وهو معنى ظهورها في مفهوم المخالفة .

٣ ـ **دلالة الاقتضاء** : « وهي الدلالة المقصودة للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة عليها »[٣] اذا كان المحذوف هو العلة ، واستكملت شرائطها بالقرائن ، ومثاله ان يسأل سائل ما عن علة جواز الصلاة خلف العالم العادل أهي العدالة ؟ فيجيبه الشارع بلى ، وعندها يستفاد تعميم الحكم الى كل عادل من هذا الجواب أخذاً بعموم العلة .

٤ ـ **دلالة الايماء والتنبيه** : وهي الدلالة المقصودة للمتكلم أيضاً ، إلا أن الكلام لا يتوقف صدقه أو صحته عليها ، وانما يقطع أو يستبعد عدم إرادتها ، ومثالها قول الشارع مثلاً : طهر فمك لمن قال : شربت ماء متنجساً . مما يستكشف منه ان العلة في التطهير هو استعمال المتنجس وأنه منجس ولا خصوصية للفم .

ج ـ ان لا تكون مدلولة بالدلالة البينة بالمعنى الأخص ، بل بالدلالة غير البينة ، أو البينة بالمعنى الأعم ، كأن تستفاد العلة المنحصرة المستقلة من الجمع بين دليلين أو أكثر ، ويسمى هذا النوع بدلالة الإشارة وتسميتها دلالة لا يخلو من مسامحة .

---

(١) القوانين المحكمة : ٢/٨٧.

(٢) سورة الاسراء : الآية ٢٣ .

(٣) أصول الفقه للمظفر : ١/١١٨ .

ولقد وقع الخلط والتداخل بين هذه الأقسام على ألسنة أكثر الباحثين ولا يهم الدخول في تفصيل ما دخلوا فيه، لعدم ترتب ثمرات على ذلك.

ثانيها: الإجماع، ولا يقع ذلك إلا اذا قام على معقد له معلل بعلة خاصة فهم منها الاطراد والاستقلال بالعلية، أو قام الإجماع على نفس العلة المطردة المستقلة. يقول في القوانين المحكمة: «التعدي من قوله ﷺ: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه)[1] الى وجوب غسل البدن والإزالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرها، إنما هو لأجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة، ودليله الإجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة»[2].

ثالثها: إثباتها من طريق الاستنباط، وهو أنواع أهمها:

أ ـ طريقة السبر والتقسيم، ويراد بالسبر الاختبار، وبالتقسيم استعراض الأوصاف التي تصلح ان تكون علة في الأصل وترديد العلة بينها.

«وخلاصة هذا المسلك ان المجتهد عليه ان يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويستبعد ما لا يصح ان يكون علة منها، ويستبقي ما هو علة حسب رجحان ظنه، وهاديه في الاستبعاد والاستبقاء تحقق شروط العلة بحيث لا يستبقي إلا وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار»[3].

وفي هذا المسلك تتفاوت عقول المجتهدين في مجالات الاستنباط وتختلف اختلافاً كبيراً، وعلى سبيل المثال نرى ان «الحنفية رأوا المناسب في تعليل التحريم في الأموال الربوية القدر مع اتحاد الجنس، والشافعية رأوه الطعم مع اتحاد

(١) الكافي: ٣ / ٥٧، الحديث ٣.
(٢) القوانين المحكمة: ٢/ ٨٤.
(٣) علم أصول الفقه لخلاف: ص٨٧.

الجنس، والمالكية رأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس[١].

ب ـ إثبات العلة بابداء مناسبتها للحكم، كأن يقال ـ مثلاً ـ ان هذا الوصف في الأصل هو الذي يناسب ان يكون مظنة لتحقيق الحكمة من هذا الحكم وعليه فيجب ان يكون هو العلة، وقد مضى منا الحديث في أقسام المناسب وتعيين ما يدخل منها في موضع النزاع من غيره فلا نعيده هنا.

هذا كله في المسالك التي اعتبرها الغزالي صحيحة، أما المسالك الفاسدة فقد حصرها في ثلاثة[٢]:

١ ـ أن يستدل على علة الأصل بسلامتها عن علة تعارضها وتقتضي نقيض حكمها بدعوى أن دليل صحتها هو انتفاء المفسد، وقد رد هذا الدليل بإمكان قلبه فيقال عنه ان دليل فساده هو عدم الدليل على صحته، إذ لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام الدليل على الصحة.

٢ ـ ان يستدل على علية أحد الأوصاف باطراده مع الحكم، ولكن مجرد الاطراد لا يكفي لإثبات عليته له لاحتمال ان يكون الوصف من لوازمها غير المنفكة عنها، فقد يلزم الخمر ـ على سبيل المثال ـ لون أو طعم يقترن به التحريم، مع أن العلة مثلاً هي الشدة.

٣ ـ ان يستدل على العلية بالاطراد والانعكاس معاً، وهذا كسابقه لا يدل على أكثر من الاقتران بالحكم وهو اعم من كونه علة له أو ملازماً مساوياً لها يدور معها وجوداً وعدماً، وزيادة العكس على الاطراد لا يدل على أكثر من هذا المعنى.

واعتبار هذه المسالك من المسالك الفاسدة صحيح جداً اذا أريد اعتبارها

---

(١) علم أصول الفقه لخلاف: ص٨٧.

(٢) المستصفى: ٢/٨٠.

طرقاً لإثبات العلة على نحو الجزم واليقين .

أما اذا اكتفي منها بإفادة الظن فإنكار ذلك لا يخلو من مصادرة ، وهذه التشكيكات العقلية لا ترفع أكثر من اليقين ، ولا أقل من تحول النزاع فيها الى نزاع صغروي لا جدوى من تحريره .

والذي ينبغي ان يقال إن هذه المسالك كغيرها مما لا يفيد علماً من المسالك السابقة وبخاصة الأخير منها ، فإن قام عليها دليل بالخصوص كانت حجة ، وإلا فلا يمكن اعتمادها في ذلك .

حجية القياس :

والحديث حول حجية القياس متشعب جداً بتشعب أقوالهم وتباينها ، وطبيعة البحث تدعونا الى ان نقف منها موقفاً لا يخلو من صبر وأناة نظراً لما يعطيه البحث من ثمار في مجالات استنباط الأحكام نفياً وإيجاباً ، وعمدة أحاديث القياس هو هذا الحديث .

ويكفي ان يطلع الانسان على أية موسوعة أصولية ليعرف مدى التشعب والتباين في الآراء .

فالغزالي وغيره ، نسبوا الى الشيعة ـ بقول مطلق ـ وبعض المعتزلة القول باستحالة التعبد بالقياس عقلاً[(١)] ، كما نسب المقدسي ذلك الى أهل الظاهر والنظام وقال : « وقد أومأ إليه أحمد ، فقال : يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين : المجمل والقياس ، وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصّاً »[(٢)] .

« وقال قوم في مقابلتهم يجب التعبد به عقلاً »[(٣)] .

---

(١) المستصفى : ٢/٥٦ .
(٢) روضة الناظر : ص١٤٧ .
(٣) المستصفى : ٢/٥٦ .

وذهب آخرون الى أنه « لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب ، ولكنه في مظنّة الجواز ، ثم اختلفوا في وقوعه فأنكر أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له »[١].

ولكن بعض الشافعية أوجبوا التعبد به شرعاً ، وإن لم يوجبوه من وجهة عقلية[٢].

والذي عليه أئمة المذاهب السنية وغيرهم من أعلام السنة[٣]، هو الجواز العقلي ووقوع التعبد الشرعي به كما هو فحوى أدلتهم التي سنعرضها ، وإن كان في استدلال بعضهم ما يوجبه عقلاً لو تمت أدلته العقلية .

ومن هذا العرض الموجز ، تدركون مدى اختلاف العلماء في نسبة بعض الآراء الى أصحابها ؛ فالمقدسي يعتبر أهل الظاهر من محيلي القياس عقلاً ، بينما يعتبرهم الغزالي من مجوزيه عقلاً ومانعيه شرعاً .

وربما كان سرّ اختلاف النسبة ، هو وقوف كل منهما على ما نسب اليهم من أدلة يشعر بعضها بالإحالة العقلية وبعضها بالحظر الشرعي ، فاستند الى ما وقف عليه ، وهذه الأدلة ـ مجتمعة ـ معروضة في كتاب ابن حزم (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) ومقدمة كتابه (المحلّى) .

والشيء الذي لم أجده من هذه النسب ـ في حدود تتبعي ـ هو نسبة الإحالة العقلية ـ بقول مطلق ـ الى الشيعة ، وربما وجدوه في بعض كتب الأصول الشيعية كرأي لصاحب الكتاب ، فاعتبروه رأي مذهب بأجمعه .

ومن الأخطاء التي تكررت على ألسنة كثير من الباحثين هو نسبة رأي الى مجموع الشيعة لمجرد عثورهم على ذهاب مجتهد من مجتهديهم اليه ، ناسين أن

---

(١) المستصفى : ٥٦/٢.

(٢) روضة الناظر : ص١٤٧ .

(٣) الأحكام للآمدي : ٦٤/٣ .

الشيعة قد فتحوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد فأصبح كل مجتهد له رأيه الخاص ولا يتحمل الآخرون تبعته .

نعم ، ما كان من ضروريات مذهبهم فإن الجميع يؤمنون به .

والشيء الذي لا أشكّ فيه ، هو ان المنع عن العمل بقسم من أقسام القياس يعد من ضروريات مذهبهم لتواتر أخبار أهل البيت في الردع عن العمل به[١] ، لا ان العقل هو الذي يمنع التعبّد به ويحيله ، ولذلك احتاجوا الى بذل جهد في توجيه ترك العمل به مع افادته للظن على تقدير تمامية مقدمات دليل الانسداد المقتضية للعمل بمطلق الظن ، وسيأتي انها غير تامة ؛ فلو كانوا يؤمنون بالإحالة العقلية في العمل به لما احتاجوا الى ذلك التوجيه[٢] .

وعلى أي فإن حجية القياس وعدمها تعود إلى ثلاثة أقوال رئيسة :

١ ـ قول بالإحالة العقلية .

٢ ـ قول بالوجوب العقلي .

٣ ـ قول بالامكان ، وهو ذو شقين إمكان مع القول بالوقوع ، والقول بعدمه ، فلا بد من التماس هذه الأقوال واستعراض أدلتها ، وبيان أوجه المفارقة فيها لو كانت .

الاحالة العقلية وأدلتها :

والذين ذهبوا الى هذا القول لا تختص أدلتهم بالقياس ، بل تعم جميع الطرق والأمارات الظنية لوحدة الملاك فيها .

وأهم ما يمكن ان يستدل لهم به ما سبق عرضه من الشبه حول جعل الأحكام الظاهرية من لزوم اجتماع المثلين أو النقيضين ، وقد سبق الجواب عليها في

---

(١) راجع : المعالم : ص٢١٣ مبحث القياس .

(٢) راجع : فرائد الاصول : للشيخ الانصاري ﷺ : ص ٢٢٠ (أواخر مبحث دليل الانسداد) .

تقسيمات الحكم من هذا الكتاب[١].

ولكن الآمدي صور إشكالهم بصورة أخرى، ودفعه على مبناه في التصويب، يقول: «اذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين فإما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب فيلزم منه ان يكون الشيء ونقيضه حقاً وهو محال، وإما ان يقال بأن المصيب واحد وهو أيضاً محال فانه ليس تصويب أحد الظنين، مع استوائهما دون الآخر أولى من العكس»[٢].

ثم دفع هذا الاشكال على مبناه في التصويب، ورفع التناقض باختلاف الموضوع، لأن موضوع أحد الحكمين هو ظن أحد المجتهدين، وموضوع الحكم الآخر هو ظن المجتهد الثاني، ومع اختلاف الموضوع لا تناقض لاشتراطهم في امتناع اجتماع النقيضين وحدة الموضوع بالإضافة الى الوحدات الأخر[٣].

وهذا الجواب صحيح بناء على صحة القول بالتصويب، وستأتي مناقشتنا لهذا المبنى في مبحث الاجتهاد والتقليد، أما على مبنى المخطئة القائلين بأن الأحكام تابعة لواقعها التي قد يصيبها أحد القائسين وقد لا يصيبها، كما اذا كانت العلة في واقعها غير ما انتهينا اليها فإن الإشكال يحتاج الى جواب.

وأظن أن الجواب يتضح مما انتهينا اليه من إنكار جعل الأحكام الظاهرية، وأن المجعول فيها ليس هو إلا المعذرية أو المنجزية، ولا علاقة لها بإصابة الواقع وعدمها ليسلم لهم هذا الترديد، وعلى فرض جعل الأحكام الظاهرية فهي مجعولة في طول الأحكام الواقعية، ولا تدافع بينهما كما سبق إيضاحه في هذا الكتاب[٤].

واذا استثنينا من أدلتهم هذا الدليل، فإن أكثرها لا يستحق ان يعرض ويجاب عليه.

---

(١) راجع: ص ٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب.
(٢) الأحكام: ٦٦/٣.
(٣) راجع هذه الوحدات في هامش ص ٢٠ من هذا الكتاب.
(٤) راجع: ص ٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب.

الوجوب العقلي وأدلته :

أما الموجبون له عقلاً فأدلتهم ـ لو تمت ـ فهي لا تشخص القياس ولا تعينه ، وسيأتي عرضها عند الاستدلال على حجية القياس من طريق العقل ، وإنما تشمل جميع الظنون ، وربما كان مفادها أقرب الى مفاد أدلة انسداد باب العلم .

أدلة الامكان والوقوع :

والذي يستحق ان يطال فيه الكلام ، هو القول الثالث لما له من أهمية تشريعية واسعة ، والتحقيق فيه ان يقال : إن القياس في حدود ما انتهينا اليه من تعريفه وأنه (مساواة محل لآخر في علة حكمه) لا يقتضي ان يكون موضعاً لحديث حول حجيته وصحة استنباط الحكم الفرعي الكلي منه ، لأن العلة التي أخذت في لسان الدليل إن أريد بها العلة الواقعية التامة للحكم ، استحال تخلف معلولها عنها في الفرع لاستحالة تخلف المعلول عن العلة ، وإن أريد بها الوصف الظاهر المنضبط المناسب غير القاصر الذي أناط به الشارع حكمه وجعله أمارة عليه ، استحال تخلف الحكم في الفرع عنه أيضاً وإلا للزم الخلف لأن معنى إناطته به وجوداً وعدماً عدم تخلفه عنه ؛ فإذا فرض إمكان التخلف ـ كما هو مفاد عدم الحجية ـ كان معناه عدم الإناطة ، وهو خلاف الفرض .

ولكن موضع الشبهة ومواقع التأمل إنما هو في استنباط الحكم من هذا الدليل لا في أصله ـ فيما نعتقد ـ وإن بدا التشكيك على ألسنة الكثير في ثبوت الحجية له نفسه ، والظاهر أن ذلك ناشئ إما من عدم تحديد مفهوم القياس ، أو من الخلط بين الدليل وعملية الاستنباط منه .

وعملية الاستنباط هذه موقوفة على تمامية مقدمتين :

أولاهما : معرفة العلة التي أناط بها الشارع حكمه في الأصل .

وثانيهما : معرفة توفرها في الفرع بكل شرائطها وقيودها ؛ وكلتا المقدمتين

موقوفة على حجية الطرق والمسالك اليها، ومع إثبات الحجية لها وثبوت العلة بها فلا بد من استنباط حكم الفرع وإثباته بها .

ومسالك العلة التي سبق عرضها ، تنقسم الى قسمين : قطعية ، وغير قطعية ؛ وغير القطعية تنقسم الى قسمين : ما قام على اعتبارها دليل قطعي ، وما لم يقم .

وعلى هذا فالأقسام المتصورة ثلاثة :

١ ـ المسالك المقطوعة .

٢ ـ المسالك غير المقطوعة ، ولكن قام عليها دليل قطعي .

٣ ـ المسالك غير المقطوعة مع عدم قيام الدليل القطعي عليها .

ولكل منها حديث يقتضينا استيفاؤه بكل ما يتصل به نظراً لما يترتب عليه من ثمرات .

المسالك المقطوعة :

وحجيتها أوضح من أن يقام عليها دليل ، لما سبق ان قلنا : من ان طريقية غير العلم لا بدّ وان تنتهي الى العلم ، وطريقية العلم ذاتية لا تقبل الرفع والوضع ، وقلنا : إن الحجية من لوازمه العقلية القهرية التي لا تقع تحت إرادة المشرّع وتشريعه ، فإذا صح هذا ، اتضح عدم إمكان تصرف الشارع في هذا القسم من القياس ، لأن الحجية له من الأمور العقلية التكوينية ـ إن صح هذا التعبير ـ وهي غير واقعة ضمن نطاق قدرته كمشرع وان وقعت ضمن نطاقها كمكون ؛ واذن لا بدّ من تأويل ما ورد من الردع عن الأخذ بالقياس حتى اذا أنهى الى القطع .

ولعل اجمل ما يمكن أن يذكر في هذا المجال من التوجيه ، هو ان الشارع وإن لم يمكنه التصرف في حجية العلم أو طريقيّته ، إلا أنه يمكنه التصرف بحكمه فيرفعه عن المكلف على تقدير المصادفة للواقع ، كأن يقول : إن أحكامي التي تنتهون اليها من طريق القياس لا أريدها منكم ولا أؤاخذكم على تركها ، وتكون أشبه

بالأحكام التي يبدل واقعها اذا طرأ عليها عنوان ثانوي ، وذلك لما يعلم الشارع المقدس من كثرة تفويت الأقيسة لمصالح المكلفين وحرمانهم منها .

والذي يهوّن الأمر أنه ليس في الأدلة الرادعة عن الأخذ بالقياس ما هو صريح الردع عن هذا القسم من الأقيسة ، اللهم إلا ما يبدو من رواية أبان ، يقول أبان : « قلت لأبي عبدالله : ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع امرأة ، كم فيها ؟ قال : عشرة من الإبل ، قلت : قطع اثنين ؟ قال : عشرون . قلت : قطع ثلاثاً ؟ قال : ثلاثون . قلت : قطع أربعاً ؟ قال : عشرون . قلت : سبحان الله ، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ، ونقول : ان الذي قاله الشيطان ، فقال‌عليه‌السلام : مهلاً يا أبان ! هذا حكم رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم إن المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية ، فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف ؛ يا أبان إنك أخذتني بالقياس ، والسنة إذا قيست محق الدين »[1] .

وقد ناقشها بعض أساتذتنا بمناقشات جد متينة ننقلها نصّاً من تقريرات بعض تلامذته : « وأما ما أفاده ـ يعني استاذه ـ من ثبوت المنع عن العمل بالقطع الحاصل من القياس لرواية أبان ، ففيه أولاً : أن رواية أبان ضعيفة السند[2] لا يمكن الاعتماد عليها ؛ وثانياً : أنه لا دلالة فيها على كونه قاطعاً بالحكم ، نعم يظهر منها أنه كان مطمئناً به ، ولذا قال : كنا نسمع ذلك بالكوفة ، ونقول : ان الذي جاء به شيطان ؛ وثالثاً : ليس فيها إشعار بالمنع عن العمل بالقطع ، وانما أزال الإمام قطعه ببيان أن السنة إذا قيست محق الدين ، نعم ظهورها في المنع عن الغور في المقدمات العقلية لاستنباط الأحكام الشرعية غير قابل للانكار ، بل لا يبعد ان

(١) وسائل الشيعة : ٢٩ / ٣٥٢ . راجع : القوانين المحكمة : ٢/٨٩ .

(٢) بلغنا ان الاستاذ عدل عن تضعيف الرواية لثبوت صحتها لديه ، ولم تسعني مراجعته للتأكد من ذلك . (المؤلف) .

يقال : انه اذا حصل منها القطع وخالف الواقع ، ربما يعاقب على ذلك في بعض الوجوه »[١] .

وفي هذا القسم ـ أعني القياس المقطوع العلة ـ تنتظم بعض القياسات الجلية كقياس الأولوية ، وما يقطع به لمناسبة الحكم والموضوع كمثال الأعرابي السابق ، وما شابه ذلك من الأقيسة .

المسالك غير المقطوعة مع قيام الدليل القطعي عليها :

وينتظم في هذا القسم كلما يرجع الى حجية الظواهر من المسالك السابقة ، أي ما كانت العلة فيها مستفادة من دليل لفظي سواء كانت مدلولة له بالدلالة المطابقية ، أم الدلالة الالتزامية .

وهذه المسألة تعد من صغريات مسألة حجية الظهور ، والأدلة الدالة على حجية الظهور ـ والتي سبق عرضها ـ دالة عليها ، وحالها حال بقية الظهورات التي هي المستند في استنباط أكثر الأحكام الشرعية .

والحقيقة أن عدّها في مقابل السنة في غير موضعه ، فالأنسب كما يقول الاستاذ خلاف وغيره : إبعادها عن مباحث القياس وإلحاقها بمباحث السنة[٢] .

وكل ما وقع فيها من نقاش من بعض نفاة القياس أمثال السيد المرتضى[٣] ، وابن حزم[٤] ، إنما هو من قبيل النقاش في الصغرى ، أي إنكار الظهور لا التشكيك بحجيته بعد ثبوته .

وما يقال عن هذه المسالك ، يقال عن الاجماع المثبت للعلة بعد القول بحجيته ، وقد سبق الحديث عنها مفصلاً .

---

(١) دراسات في الأصول العملية : ص٢٩ .
(٢) مصادر التشريع الاسلامي : ص٢٤ .
(٣) القوانين المحكمة : ٢/٨.
(٤) ابطال القياس والاستحسان : ص٢٩ .

والاشكال الذي يرد على هذا القسم منه ، شمول الأدلة الرادعة عن العمل بالقياس من قبل أهل البيت عليهم السلام له .

والأدلة الرادعة عن العمل به على نوعين :

١ ـ نوع منها منصب على القياس المتعارف ، وهو الذي يلتمس فيه حكم الفرع من حكم الأصل لوحدة العلة فيهما ، ومفاد رواياته أن علل الأحكام لا تبلغ بالظنون ، وتنتظم في هذا النوع الكثير من احتجاجات الإمام الصادق عليه السلام على أبي حنيفة[١] .

٢ ـ والنوع الآخر منصب على القياس بالاصطلاح الثاني ، وهو الذي تتخيل فيه العلل للأحكام ، وتنزل النصوص عليها ؛ يقول ابن جميع : « دخلت على جعفر ابن محمد ، أنا وابن أبي ليلى ، وأبو حنيفة ، فقال لابن أبي ليلى : من هذا معك ؟ قال : هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين . قال : لعله يقيس أمر الدين برأيه ، ـ إلى أن يقول والحديث طويل نقتصر منه على موضع الحاجة ـ : يا نعمان ، حدثني أبي عن جدي : أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : أول من قاس أمر الدين برأيه ابليس ، قال الله تعالى له : اسجد لآدم ، فقال : أنا خير منه ، خلقتني من نار وخلقته من طين ؛ فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس ، لأنه اتبعه بالقياس »[٢] . ثم قال له جعفر ـ كما في رواية ابن شبرمة ـ : « أيهما أعظم : قتل النفس أو الزنىٰ ؟ قال : قتل النفس . قال : فإن الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين ، ولم يقبل في الزنىٰ إلا أربعة ، ثم قال : أيهما أعظم : الصلاة أم الصوم ؟ قال : الصلاة ؛ قال : فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة ؟ فكيف

---

(١) راجع بحار الانوار للمجلسي رحمه الله : ٢ / ٢٨٦ ـ ٣١٥ و ١٠ / ٩٤ و٢١٢ و٢٢٠ و٢٢١. و ١١ / ١٠٢ و١٣٢. و٤٧ / ٢٢٦ و٦١ / ٣٠٦ و٣١٢ ـ ٣١٤. و ٦٣ / ٢٧٤.

(٢) راجع : حلية الأولياء : ٣/١٩٧ .

ويحك يقوم لك قياسك ؟ اتق الله ولا تقس الدين برأيك »[١].

هذه الرواية مع تتمتها منصبة على الردع عن نوعي القياس ، فمن استشهاده بقياس إبليس ـ وهو الذي تمرد على الأمر بالسجود لأنه على خلاف قياسه لتخيله أن الأمر بالسجود يقتضي ان يبتنى على أساس التفاضل العنصري ، وخطّأ الحكم الشرعي على هذا الأساس لاعتقاده بأنه أفضل في عنصره من آدم لكونه مخلوقاً من نار وهو مخلوق من طين ـ أقول : من هذا الاستشهاد ندرك الردع عن النوع الثاني من القياس ، كما أن رواية أبان السابقة منصبة في ردعها على هذا النوع بقرينة تكذيبه للحديث ونسبة مضمونه الى الشيطان ، لأنه ورد على خلاف قياسه، وهذا النوع هو الذي يشكل الخطر على الدين لفسحه المجال للتلاعب بالشريعة ومسخ أحكامها باسم مخالفة القياس . ومن الطبيعي ان يقف منه أهل البيت عليهم السلام وبخاصة الإمام الصادق عليه السلام الذي انتشر هذا النوع من القياس على عهده موقفهم المعروف ، والحق كما يقول الإمام عليه السلام : (ان السنة اذا قيست محق الدين) وقد سبق أن قلنا في مبحث العقل : أن مسرحه في إدراك علل الأحكام محدود جداً ، ففتح الباب له على مصراعيه يشكل الخطر العظيم على الشريعة ، وهذا معنى قول الإمام عليه السلام : (إن دين الله لا يصاب بالعقول) أي ما ثبت أنه دين لا يمكن ان تدرك جميع علله العقول .

والشق الثاني من الرواية ـ ولعلها رواية أخرى ـ وهي التي تكفل ذكرها ابن شبرمة ، منصب على تعجيز العقل عن التعرف على علل الأحكام بعيداً عن الشرع كما يتضح من النقوض التي ذكرها الإمام عليه السلام عليه ، وهو الذي يناسب القياس بالمعنى الأول ، ونظائر هذه الرواية كثيرة ، وهي معروضة في جلّ كتب الأصول الشيعية الباحثة عن القياس .

---

(١) حلية الأولياء : ٣/١٩٧ .

ونسبة ما دلّ على حجية الظواهر الى الأدلة الرادعة عن النوعين معاً هي نسبة العموم والخصوص من وجه ، لأن الأدلة الرادعة تشمل القياس المنصوص العلة ومستنبطها ، وأدلة حجية الظواهر تشمل القياس المنصوص العلة وغير القياس ، فمورد الاجتماع هو القياس المنصوص على علته ، ومقتضى القاعدة التعارض والتساقط فيه ثم الرجوع الى اصالة عدم الحجية ، لأن الشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها ، كما سبق القول فيه .

ولكن التعارض إنما يتم اذا لم يمكن الأخذ بالدليلين معاً وتم تدافعهما في مورد الاجتماع ، أما اذا أمكن الأخذ بهما فلا مجال للتعارض والتساقط .

والذي أعتقده أنه لا تدافع بين هذين النوعين من الأدلة ، لأن القياس المنصوص العلة إن قلنا بأنه ليس بقياس ، كما ذهب الى ذلك كثير من الأعلام ، كان خارجاً عن موضوع الأدلة الرادعة عنه على نحو التخصص .

وإن قلنا إنه من القياس فلا بد من صرف الأدلة الرادعة إلى غيره ؛ بل لا يمكن أن تكون متناولة له كما يدل على ذلك ما في بعضها من التعليل بأن دين الله لا يصاب بالعقول ، إذ مع فرض كون العلة مستفادة من النص لظهوره فيها ، يكون المشرع هو الذي دل عليها لا ان العقول أصابتها بمنأى عنه ، كما أن ما في بعضها الآخر من القول بأن « السنة اذا قيست محق الدين » ظاهر في ذلك ، إذ لا معنى لئن يمحق السنة نفسها ، إذ المفروض أنها هي التي صرحت بالعلل أو كانت ظاهرة فيها ، فلا بد أن تكون واردة في خصوص ما لم تدلنا هي على علله ، بل كان الدليل عليها هو عقولنا التي اثبتت لها هذه الروايات في الجملة العجز والقصور .

المسالك التي لم يقم عليها دليل قطعي :

وهي المسالك الى العلة من طريق الاستنباط بوسائله التي عرضناها سابقاً كالسبر ، والتقسيم ، وإثبات المناسبة ، وسلامة العلة عن النقيض ، واطراد العلة ،

واطرادها وانعكاسها ، الى غيرها من المسالك التي لا تفيد غير الظن على أكثر التقادير .

والظن كما سبق شرحه مراراً ، ليست طريقيته ذاتية لنقصان الكشف فيه ، كما ان حجيته ليست من اللوازم العقلية القهرية التي لا تحتاج الى جعل من قبل الشارع ، ولذلك احتجنا الى الاستدلال عليه بالأدلة القطعية ـ شرعية كانت أو عقلية ـ وهذه الأدلة ان تمّت أخذنا بها ، وإلا فحسبنا من القطع بعدم الحجية عدم ثبوتها ، والشك وحده فيها كاف للقطع بعدمها .

ولهذا ، لا ترانا بحاجة الى التماس أدلة على النفي ، بل لا نحتاج الى عرض الأدلة التي ذكرها النافون ، بما فيها الأدلة الرادعة وتقييمها وبيان مقدار صلوحها للدلالة ، اللهم إلا إذا تمت أدلة حجية هذا القسم من القياس ، فاننا محتاجون الى فحصها ومعرفة مدى صلوحها لمعارضة الأدلة المثبتة .

والأدلة التي ذكرها المثبتون لهذا النوع من القياس كثيرة نعرض نماذج من كل قسم منها ، ويعرف حساب الباقي من هذه النماذج ، وسنختار أقواها وأظهرها في الدلالة .

وهذه الأدلة تعتمد الأدلة الأربعة : الكتاب ، السنّة ، الإجماع ، العقل .

أدلتهم من الكتاب :

وقد استدلوا من الكتاب بعدة آيات هي :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾[1] .

---

(١) سورة النساء : الآية ٥٩.

وخير ما تقرب به دلالة هذه الآية : ان القياس بعد استنباط علته بالطرق الظنية من الكتاب والسنة ، يكون ردّاً إلى الله والرسول ، ونحن مأمورون بالرجوع اليهما بهذه الآية ، ومعناه اننا مأمورون بالرجوع الى القياس عند التنازع ، وليس معنى الأمر بذلك إلا جعل الحجية له .

وهذا التقريب منتزع من مختلف الصور المعروضة لدى المثبتين في توجيهها مع إكمال نقص بعضها ببعض .

ولكن هذا التوجيه لم يتضح بعد لما أورد أو يرد عليه من مؤاخذات وهي :

أ ـ ان دلالة الآية متوقفة على أن يكون القياس الظني ردّاً الى الله والرسول ، وهو موضع النزاع ، ولذلك احتجنا الى هذه الآية ونظائرها لإثبات كونه رداً .

والمقياس في الرد وعدمه قيام الدليل عليه ، فإن كان هذه الآية لزم الدور بداهة أن دلالتها على حجية القياس المظنون موقوفة على كونه رداً ، وكونه رداً موقوف على دلالتها على حجيته ؛ على أن القضية لا تثبت موضوعها بالضرورة . وإن كان الدال على كونه رداً غير هذه الآية تحول الحديث الى حجيته ، ومع قيامها لا نحتاج الى الاستدلال بهذه الآية .

ب ـ ومع الغضّ عن هذه المناقشة ، فالآية إنما وردت في التنازع والرجوع الى الله والرسول لفضّ النزاع والاختلاف ، ومن المعلوم أن الرجوع الى القياس لا يفضّ نزاعاً ولا اختلافاً لاختلاف الظنون ، بل الرجوع الى الكتاب والسنة ، كذلك لما يقع فيه المتنازعون عادة من الاختلاف في فهم النصوص ؛ ومن هنا رأينا أعاظم العلماء والصحابة يختلفون في فتاواهم مع وحدة مصادرهم ؛ واذن فلا بد ان يكون المراد من الآية هو تشريع الرجوع في مقام التخاصم الى الرسول باعتباره منصوباً من الله عز وجل ، ومن ينصبه الرسول من أولي الأمر لفض خصوماتهم ، أي الى أشخاص القائمين بالحكم بأمر الله ، أو قل الى أشخاص

الولاة ومن يعينونهم لفض الخصومات .

ومن هنا أعطي لحكم الحاكم أهمية كبرى في الإسلام ، حتى جعل الرادّ عليه راداً على الله ، وهو على حد الشرك بالله كما طفحت بذلك كثير من الروايات[١] .

وعلى هذا ، فالآية أجنبية عن جعل الحجية لأي مصدر من مصادر التشريع قياساً أو غير قياس ، وموردها الرجوع الى من له حق القضاء والحكم باسم الاسلام لفض الخصومات .

ج ـ ومع تناسي هذه الناحية والتي قبلها ، فان الآية لا تدل على حجية القياس بقول مطلق إلا بضرب من القياس ، وذلك لورودها في خصوص باب التنازع ، فتعميمها الى مقام الافتاء والعمل الشخصي ، لا يتم إلا من طريق السبر والتقسيم أو غيره ؛ وإذن يكون ظهور الآية في حجية القياس مطلقاً موقوفاً على حجية القياس ، فإذا كانت حجية القياس موقوفة على هذا الظهور لزم الدور .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ **هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أُولي الأبصار** ﴾[٢] .

وموضع الدلالة منها كلمة « اعتبروا » الظاهرة في جعل الوجوب للاعتبار ، وقد اختلفت كلمتهم في المراد من الاعتبار ، فقال بعضهم : إن المراد منه الاتعاظ ؛ وقيل كما ـ عن ابن حزم ـ : إن معناه التعجب ؛ وقيل : إنه مأخوذ من العبور والمجاوزة ، والذي يرتبط بالقياس هو المعنى الأخير بدعوى ان في القياس عبوراً من حكم الأصل ومجاوزة عنه الى حكم الفرع ؛ فاذا كنا مأمورين بالاعتبار فقد

---

(١) راجع وسائل الشيعة : ١ / ٣٤ ، باب ثبوت الكفر والارتداد بجحود بعض الضروريات ، ح١٢ .
(٢) سورة الحشر : الآية ٢ .

أمرنا بالعمل بالقياس ، وهو معنى حجيته ، بل حتى لو أريد من الآية الأمر بالاتعاظ وقلنا : ان المراد من الاعتبار هو هذا المعنى ، فالآية ـ فيما يرى خلاف ـ ظاهرة في جعل الحجية للقياس لأنها « تقرير لأن سنة الله في خلقه أن ما جرى على النظير يجري على نظيره »(١) .

ولكن هذه الاستفادة كسابقتها لا يتضح لها وجه وذلك :

أ ـ لأن إثبات الحجية لمطلق الاعتبار بحيث يشمل المجاوزة القياسية ، موقوف على أن يكون المولى في مقام البيان من هذه الجهة ، والمقياس في كونه في مقام البيان هو أننا لو صرحنا بالمعنى الذي يراد بيانه لكان التعبير سليماً ، وظاهر الدلالة على كونه مرادا لصاحبه ، فلو قال الشارع : أحلّ الله البيع ، وأردنا ان نصرح بمختلف البيوع بدلاً من الإطلاق لساغ الكلام ، وليس ما يمنع من ذلك إلا التطويل كأن نقول : أحلّ الله البيع العقدي والبيع المعاطاتي ، وهكذا حتى نستوفي جميع انواع البيوع ...

واذا صح هذا المقياس عدنا الى الآية لنرى هل ان سياقها يتسع لهذا النوع من التفصيل كأن نقول : وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا يا أولي الأبصار أنفسكم عليهم ؛ والنبيذ على الخمر ، والضرب على التأفف ، والذرة على البر في الربا ، وهكذا أمثال هذا مما يسيغه كلام عربي لتصح نسبة مدلوله الى قائله ؟

ومن هنا يعلم ان الآية ليست واردة لبيان هذا المعنى ، فلا يسوغ الاستدلال بها عليه .

ب ـ ومع التنزل وافتراض مجيئها لبيان هذا المعنى ولو بإطلاقها إلا أنها واردة لجعل الحجية لأصل القياس كدليل ، وأصل القياس لا ينبغي ان يكون موضعاً

(١) مصادر التشريع الاسلامي : ص٢٦ .

لنقاش جذري لما سبق أن قلنا : من أن حجيته يقتضي ان تكون من الضروريات العقلية ، وإنما الخلاف الجذري في الطرق والمسالك الكاشفة عن تـوفر العـلة في الأصل والفرع .

والدليل الوارد لجعل الحجية لأصل الدليل لا يتعرض الى طرق إثباته ، فكما أن الأدلة الدالة على أن السنة النبوية من مصادر التشريع لا تتكفل جعل الحجية لخبر الواحد الحاكي لها ، بل نحتاج في الاستدلال عليه الى أدلة أخرى ، فكذلك هنا .

٣ ـ قوله تعالى : ﴿ **قال من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة** ﴾[١] .

وقد قرب دلالتها صاحب مصادر التشريع بقوله : « إن الله عز وجل ، استدل بالقياس على ما أنكره منكرو البعث ، فإن الله عز وجل قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مرّة ، لإقناع الجاحدين بأن من قدر على بدء خلق الشيء قادر على ان يعيده ، بل هذا أهون عليه ، فهذا الاستدلال بالقياس إقرار لحجية القياس وصحة الاستدلال به ، وهو قياس في الحسيات ، ولكنه يدل على أن النظير ونظيره يتساويان »[٢] .

والجواب على هذا التقريب :

أ ـ ان هذه الآية لو كانت واردة لبيان الإقرار على حجية القياس ، لصح ان يعقب بمضمون هذا الإقرار ، ولسلم الكلام ، كأن نقول : قل يحييها الذي أنشأها أول مرّة ، فقيسوا النبيذ على الخمر ، والذرة على البر ، ولكم بعد ذلك ان تقدروا قيمة هذا النوع من الكلام ـ لو صدر ـ من وجهة بلاغية ، وهل يتسع هذا النوع من

---

(١) سورة يس : الآيتان ٧٨ ـ ٧٩.

(٢) انظر : ص٢٧ من مصادر التشريع .

الكلام لمثله ؟

ب ـ ولو سلم ذلك ـ جدلاً ـ فالآية غاية ما تدلّ عليه ، هو مساواة النظير للنظير ، أي جعل الحجية لأصل القياس لا لمالكه ، والدليل الذي يتكفل حجية الأصل لا يتكفل بيان ما يتحقق به كما سبق تقريبه .

ج ـ ولو سلمنا أيضاً دلالته على حجية مسالكه ، فهي لا تدل عليها بقول مطلق إلا بضرب من القياس ، لأن الآية إنما وردت في قياس الأمور المحسوسة بعضها على بعض ، فتعميمها الى الأمور الشرعية موقوف على السبر والتقسيم أو غيره فيلزم الدور ؛ وقول خلاف : « إنها تدل على أن النظير ونظيره يتساويان » غير صحيح على إطلاقه ، إذ غاية ما تدل عليه هي مساواة النظير للنظير في الأمور التكوينية ، فتعميمها للغير لا يتم إلا بضرب من القياس الظني .

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ **فجزاء مثل ما قتل من النعم** ﴾[١] ؛ وهي التي استدل بها الشافعي على حجيته حيث قال : « فهذا تمثيل الشيء بعدله وقال : ﴿ **يحكم به ذوا عدل منكم** ﴾ وأوجب المثل ، ولم يقل أيّ مثل ، فوكل ذلك الى اجتهادنا ورأينا ، وأمر بالتوجّه الى القبلة بالاستدلال ، وقال : ﴿ **وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره** ﴾[٢] . انتهى »[٣] .

والجواب : إن الشارع وان ترك لنا أمر تشخيص الموضوعات ، إلا أنه على وفق ما جعل لها الشارع أو العقل من الطرق ، وكون القياس الظني من هذه الطرق كالبينة هو موضوع الخلاف ، والآية أجنبية عن إثباته .

ثم ان عد تشخيص صغريات الموضوع أو المتعلق من القياس لو أراد الشافعي ذلك في كلامه ، لا يعرف له وجه ، لأن القياس بجميع تعاريفه لا ينطبق عليه ،

---

(١) سورة المائدة : الآية ٩٥ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٥٠ .

(٣) إرشاد الفحول : ص٢٠١ .

فتشخيص ان هذا مثل أو ان هذه قبلة بالطرق الاجتهادية انما هو من تحقيق المناط بمعناه الأول ، وقد قلنا : انه ليس بقياس بالبرهان الذي سبق أن ذكرناه .

٥ ـ قوله تعالى : ﴿ **ان الله يأمر بالعدل والإحسان** ﴾[١] ؛ وقد استدل بها ابن تيميّة على القياس بتقريب « ان العدل هو التسوية ، والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم ، فيتناوله عموم الآية »[٢] وقد أجاب عنه الشوكاني : « بمنع كون الآية دليلاً على المطلوب بوجه من الوجوه ، ولو سلمنا لكان ذلك في الأقيسة التي قام الدليل على نفي الفارق فيها لا في الأقيسة التي هي شعبة من شعب الرأي ، ونوع من أنواع الظنون الزائفة ، وخصلة من خصال الخيالات المختلّة »[٣] .

والأنسب ان يقال : ان هذه لو تمت دلالتها على الأمر بالقياس بما أنه عدل فهي إنما تدل على أصل القياس لا على مسالكه المظنونة ، والكلام إنما هو في القياس المعتمد على استنباط العلل بالطرق السالفة .

وهذه المؤاخذات كلاًّ أو بعضاً واردة على كل ما استدل به من الآيات من أمثال : ﴿ **إن نحن إلا بشر مثلكم** ﴾[٤] ، ﴿ **ولو ردّوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم** ﴾[٥] ، فلا نطيل الكلام بعرض ما ذكروه لها من كيفيات الاستدلال والمناقشة ، وهي تتضح من جملة ما عرضناه في أجوبة الاستدلال بهذه الآيات .

أدلتهم من السنة :

أما ما استدل به من السنة ، فروايات تكاد تنتظم في طائفتين تتمثل :

اولاهما : بحديث معاذ بن جبل وما يعود اليه من الأحاديث ، ونظراً لما أعطاه

---

(١) سورة النحل : الآية ٩٠.
(٢) إرشاد الفحول : ص٢٠٢.
(٣) المصدر السابق.
(٤) سورة ابراهيم : الآية ١١.
(٥) سورة النساء : الآية ٨٣.

مثبتو القياس من أهمية لهذا الحديث ، فإننا سنحاول ان نطيل التحدث فيه نسبياً .

والحديث كما رواه « أحمد[١] ، وأبو داود[٢] ، والترمذي[٣] ، وغيرهم ، من حديث الحارث بن عمر بن أخي المغيرة بن شعبة ، قال : حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال : لما بعثه ﷺ الى اليمن ، قال : كيف تقضي اذا عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بكتاب الله ؛ قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ؛ قال : فان لم تجد في سنة رسول الله ، ولا في كتاب الله ؟ قال أجتهد رأيي ولا آلو ؛ قال فضرب رسول الله ﷺ صدره ، وقال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله »[٤] .

وخير ما يقرب به هذا الحديث ـ من وجهة دلالية ـ أن رسول الله ﷺ أقر الاجتهاد بالرأي في طول النص بإقراره لاجتهاد معاذ ، وهو شامل باطلاقه للقياس ، ويرد على الاستدلال بالرواية :

١ ـ انها ضعيفة بجهالة الحارث بن عمرو ، حيث نصوا على أنه مجهول وباغفال راويها لذكر من أخذ عنهم الحديث من الناس من أصحاب معاذ .

« قال في عون المعبود : وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات وقال : هذا حديث باطل رواه جماعة عن شعبة ، وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار ، وسألت من لقيته من أهل العلم بالنقل عنه ، فلم أجد له طريقاً غير هذا ، والحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة مجهول ، وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون ؛ ومثل هذا الاسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة ، فان قيل : ان الفقهاء قاطبة أوردوه واعتمدوا عليه ، قيل : هذا طريقه والخلف قلد

---

(١) مسند أحمد ، باب حديث معاذ بن جبل ، ح ٢١٥٩٥ .
(٢) سنن أبي داود ، كتاب الأقضية ، باب اجتهاد الرأي في القضاء ، ح ٣٥٩٢ .
(٣) صحيح الترمذي ، كتاب الاحكام ، باب ما جاء في القاضي كيف يحكم ، ح ١٣٢٧ .
(٤) إرشاد الفحول : ص ٢٠٢ .

فيه السلف ، فان أظهروا طريقاً غير هذا مما يثبت عند أهل النقل رجعنا الى قولهم ، وهذا مما لا يمكنهم البتة »[١] .

وما أدري مَنْ مِنَ السلف تلقاه بالقبول غير مثبتي القياس ؟! وهم لا يصلحون لتقوية حديث هذا سنده لكونهم من المتأخرين ، وأخذهم به لا يكشف عن قوة في سنده خفيت علينا عادة وبخاصة وقد أوردوه كغيره من الأحاديث دليلاً على الأخذ بالقياس ، فلو كان مجرد أخذهم به يوجب تقويته له ، لكان حال ما أخذوا به من الأحاديث الضعيفة حاله في التقوية وهو ما لم يدّعوه لها على الإطلاق .

٢ ـ إن هذا الحديث غير وافي الدلالة على ما سبق لاثباته ، وذلك :

أ ـ لأن إقرار النبي ﷺ لمعاذ ـ لو صحّت الرواية ـ ربما كان لخصوصية يعرفها النبي ﷺ فيه تبعده عن الوقوع في الخطأ ومجانبة الواقع ، وإلا لما خوله هذا التخويل المطلق في استعمال الرأي ، ومن عدم الاستفصال والاستفسار عن أقسام الرأي التي يستعملها في مجالات اجتهاده مع كثرة ما في هذه الأقسام من الآراء التي سلم عدم حجيتها حتى من قبل القائلين بالقياس ندرك هذه الخصوصية ولا أقل من احتمالها .

ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به إلا بعد دفع الخصوصية ، وهي لا تدفع إلا بضرب من القياس الظني ، ولزوم الدور به في هذا النوع من الاستدلال واضح بداهة ان دلالة الحديث تكون موقوفة على حجية هذا النوغ من القياس ، فاذا كانت حجية هذا النوع من القياس موقوفة عليها لزم الدور .

ب ـ ان هذا الحديث وارد في خصوص باب القضاء ، وربما اختص باب القضاء بأحكام لا تسري الى عالم الافتاء ، لما تقتضيه لوازم فض الخصومات من استعمال بعض العناوين الثانوية أحياناً ، فتعميمه الى عوالم الافتاء والعمل

---

(١) هامش الأحكام السلطانية : ص٤٦ .

الشخصي للمجتهد موقوف على إلغاء هذه الفوارق ولا يكون إلا من طريق السبر والتقسيم، أو غيرها من مسالك العلة المظنونة، فيلزم الدور أيضاً بنفس التقريب السابق.

ج ـ إننا نعلم ومعنا مثبتو القياس أن هذا الحديث معارض بما دلّ على الردع عن إعمال الرأي[1]، ولا أقل من تخصيصه بخروج الآراء الفاسدة جمعاً بين هذه الأدلة ـ على طريقة أخذ بعضهم بالجموع التبرعية ـ أو أخذاً بالضرورة من أن هذا الحديث لم يبق على عمومه، بالنسبة الى كل رأي.

فإذا علمنا بأن عندنا نوعين من الرأي أحدهما فاسد، وهو المردوع عنه، والآخر صحيح، وهو الذي أقر عليه معاذ، فمع الشك بحجية القياس الظني ـ والمفروض أننا شاكّون، ولذلك احتجنا الى هذه الأدلة ـ لا يصح الرجوع فيها الى هذا الحديث، وإلا لزم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية بداهة أن الحكم في القضايا الحقيقية لا يمكن أن يثبت موضوعه، فالدليل الدالّ على حجية الرأي الصحيح لا يشخص لك أن هذا الرأي صحيح بل عليك بتشخيصه من الخارج وتطبيق الحكم عليه؛ وإذن فالقياس الظني لا يكون مدلولاً للحديث حتى يثبت من الخارج أنه من القياس الصحيح، ومع اثباته لا نحتاج بعد الى هذا الحديث لنتمسك به كدليل على الحجية.

وقد تكون أصرح من هذه الرواية ما أثر عنه ﷺ من أنه قال لمعاذ وأبي موسى الأشعري: «بم تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة، قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب الى الحق عملنا به»[2]، «حيث صرّحوا بالقياس والنبي ﷺ أقرهما عليه، فكان حجة»[3].

---

(١) راجع: إبطال القياس، لابن حزم: ص٥٦.
(٢) الأحكام للآمدي: ٣/٧٧.
(٣) المصدر السابق.

ولكن هذه الرواية ـ بالإضافة الى ضعفها سندا ، وعدم طبعيتها في صدور الجواب المشترك عنهما بلسان واحد في آن واحد ـ وكأنهما كانا على اتفاق مسبق بالنسبة له ـ يرد عليها الإشكالان السابقان على رواية معاذ من لزوم الدور فيهما لتوقفهما على دفع احتمال الخصوصية فيهما من ناحية ، ودفع احتمال خصوصية القضاء من ناحية ثانية بطريق القياس الظني .

ومع الغضّ عن ذلك وافتراض تماميتها ، فإن مقتضى لسانها جعل الحجية لأصل القياس لا لمسالكه المظنونة التي هي موضع النزاع .

وقد قلنا فيما سبق : ان الدليل الدالّ على أصل الشيء لا يدل بنفسه على الطرق المثبتة له .

ثانيهما : ما ورد من الأحاديث المشعر بعضها باستعمال النبي ﷺ للقياس ، وبما أن عمله حجة باعتباره سنة واجبة الاتباع ، فان هذه الطائفة من الأحاديث دالة على حجية القياس .

والأحاديث التي ذكروها كثيرة ، نجتزئ بذكر بعضها ، ثم نعقب عليها بما يصلح ان يكون جواباً عن الجميع .

منها : حديث الجارية الخثعمية أنها قالت : « يا رسول الله ، إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زمناً لا يستطيع ان يحج ، إن حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته ، أكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم ؛ قال : فدين الله أحقّ بالقضاء »(١) .

ووجه الاحتجاج به كما قربه الآمدي « انه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه ، وهو عين القياس »(٢) .

ومنها : الحديث الذي جاء فيه « انه قال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم :

---

(١) الأحكام للآمدي : ٣/٧٨.

(٢) المصدر السابق .

هل أخبرته أني أقبّل وأنا صائم »[١] وإنما ذكر ذلك فيما يقول الآمدي تنبيهاً على قياس غيره عليه .

ومنها : قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب اذا يبس ؟ فقالوا : نعم ؛ فقال : فلا إذن »[٢] .

والجواب على هذه الأحاديث ككل ومعها غيرها مما لم نذكره من أحاديث الباب :

١ ـ إن هذه الأحاديث لو كانت واردة في مقام جعل الحجية للقياس ، فغاية ما يستفاد منها جعل الحجية لمثل أقيسته ﷺ مما كان معلوم العلة لديه كما هو مقتضى ما تلزم به رسالته من كونه لا يعدو في تشريعاته ما أمر بتبليغه من الأحكام .

ومثل هذا العلم بالحكم لا يتوفر إلا عند العلم بالعلة في الفرع ، على ان نسبة ما يصدر منه للقياس موقوف على إمكان صدور الاجتهاد منه ، أما اذا نفينا ذلك عنه ، وقصرنا جميع تصرفاته على خصوص ما يتلقاه من الوحي ﴿ ان هو إلا وحي يوحى ﴾[٣] فتشبيه قياساتنا بقياساته وإثبات الحجية لها على هذا الأساس قياس مع الفارق الكبير ، وقد أشار عمر بن الخطاب إلىٰ هذا الفارق في بعض خطبه بقوله : « يا أيها الناس ، ان الرأي إنما كان من رسول الله مصيباً ، لأن الله كان يريه ، وإنما هو منا الرأي والتكلف »[٤] .

ومع هذا الفارق ، كيف يمكن لنا أن نسري الحكم الى قياساتنا المظنونة ؟ أليست صحة هذه التسرية اليها مبنية على ضرب من القياس المظنون ، وهو

---

(١) الأحكام للآمدي : ٣/٧٨ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) سورة النجم : الآية ٤ .
(٤) إبطال القياس لابن حزم : ص٥٨ .

موضع الخلاف ؟

والقياس المعلومة علته تعبّداً أو وجداناً مما لا ينبغي أن يكون موضعاً لخلاف ، كما سبق الحديث فيه .

٢ ـ إن هذه الأنواع من الأحاديث ليست من القياس في شيء ، فرواية الخثعمية واردة في تحقيق المناط من قسمه الأول ، أي تطبيق الكبرى على صغراها .

فالكبرى ـ وهي مطوية ـ : « كل دين يقضى » هي في واقعها أعم من ديون الله وديون الآدميين ، وقد طبقها رسول الله ﷺ على دين الله لأبيها ، فحكم بلزوم القضاء ، وأين هذا من القياس المصطلح ؟ على أنّا لو سلمنا أنه منه ، فهو من قبيل قياس الأولوية بقرينة قوله ﷺ : « فدين الله أحق » ، أي أولى بالقضاء ، وهو ليس من القياس موضع النزاع في شيء كما مرّ تحقيقه .

وما يقال عن رواية الخثعمية ، يقال عن الرواية الثالثة حيث نقح ﷺ بسؤاله صغرى لكبرى كلية ، وهي كلما ينقص لا يجوز بيعه ـ لو أمكن نسبة الجهل بالموضوعات اليه لتصحيح مثل هذا السؤال منه ـ اللهم إلا أن يكون سؤاله هذا من قبيل ما نبّه عليه الشاعر :

وكم سائل عن أمره وهو عالم

والرواية الثانية ، لا أعرف كيف أقحمت في هذا المجال مع انها صريحة ـ بحكم ما فيها من استفسار وسؤال لأم سلمة ـ في ورودها لتنبيهها على لزوم ذكر السنّة النبوية لأمثال هذه السائلة لتأخذ بها ، والأخذ بالسنة ليس من القياس في شيء ، على أن لسان الرواية يأبى نسبة مضمونها الى النبي ﷺ ، فهو أسمى من أن يشهر بشيء يعود الى شؤونه وعوالمه الخاصة مع نسائه ، وحسبه من تبليغ الحكم غير هذه الطريق .

استدلالهم بالاجماع :

والإجماع المحكي هنا هو إجماع الصحابة ، وقد اعتبره الآمدي[١] أقوى أدلتهم، وكذلك جملة من الأعلام « قال ابن عقيل الحنبلي : وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي ، وقال الصفي الهندي : دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين ؛ وقال الرازي في المحصول : مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين »[٢] ، وأمثال هؤلاء في التصريح بأهمية الاستدلال به ، كثيرون .

وتقريب الاستدلال به هو : « أن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من احد منهم »[٣] .

وتوجيه اتفاقهم ـ مع أنه لم ينقل ذلك عنهم تاريخياً ـ هو أن آحاداً منهم ، افتوا استناداً الى القياس ، وسكت الباقون فلم ينكروا عليهم ، وسكوتهم يكوّن إجماعاً ، أو ان بعضهم صرح بالأخذ بالرأي من دون إنكار عليه ، ومن ذلك قول أبي بكر في الكلالة : « أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وان يكن خطأ فني ومن الشيطان ، والله ورسوله بريئان منه »[٤] .

ومنه : « حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء ، حتى قال له : كيف تجعل من ترك دياره وأمواله وهاجر الى رسول الله كمن دخل في الإسلام كرهاً ؟ فقال أبو بكر : إنما أسلموا لله ، وأجورهم على الله ، وإنما الدنيا بلاغ ، وحيث انتهت النوبة الى عمر فرق بينهم »[٥] .

---

(١) راجع : الأحكام : ٨١/٣.
(٢) ارشاد الفحول : ص٢٠٣ .
(٣) الأحكام : ٨١/٣.
(٤) روضة الناظر : ص١٤٨ ، والكلالة ما عدا الوالد والولد .
(٥) الأحكام : ٨١/٣.

ومنه قول عمر : « أقضي في الجد برأيي ، وأقول منه برأيي »[١] .

وعن ابن مسعود رضي الله عنه : « سأقول فيها بجهد رأيي ، فإن كان صواباً فمن الله وحده ، وان كان خطأ فمني ومن الشيطان ، والله ورسوله بريء »[٢] .

ولم يرد في رواية عن أحدهم لفظ الأخذ بالقياس إلا نادراً ، كقول عمر في رسالته الى أبي موسى الأشعري : « اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور »[٣] .

وهي رسالة قال عنها ابن حزم : إنها موضوعة مكذوبة عليه ، وراويها « عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه ، أو من هو مثله في السقوط »[٤] .

والنقاش في هذا الإجماع واقع صغرى وكبرى ؛ أما الصغرى فبإنكار وجود مثله عادة لأن مثل هذه الروايات ـ لو تمت دلالتها على القياس ـ فإنما هي صادرة من أفراد من الصحابة امام أفراد ، فكيف اجتمع عليها الباقون منهم ، واتفقوا على فحواها ؟ ولعل الكثير منهم لم يكن في المدينة عند صدورها .

ومن المعلوم ان ميادين الجهاد والبلدان المفتوحة والثغور وغيرها ، أخذت كثيراً من الصحابة ولاة وعمالاً وجنداً وقادة ، فكيف عرف اتفاقهم على هذه المضامين حتى كونوا إجماعاً ، ومن هو الجامع لكلمتهم ؟ وما يدرينا ان بعضهم سمع بشأن هذه الأحكام وأنكرها ولم يصل الينا ؟ ومجرد عدم العلم بإنكاره لعدم النقل لا يخلق لنا علماً بالعدم ، وهو الذي يفيدنا في الإجماع لتصحيح نسبة السكوت اليهم المستلزم للإطلاع وعدم الانكار .

وأما المناقشة من حيث الكبرى ، فبالمنع من حجية مثل هذا الإجماع ، وذلك

---

(١) الأحكام : ٨١/٣.

(٢) المحلى : ١/ ٦١.

(٣) المصدر السابق : ٥٩/١.

(٤) المصدر السابق.

لأمور :

١ ـ ان السكوت ـ لو شكل إجماعاً ـ لا يدل على الموافقة على المصدر الذي كان قد اعتمده المفتي أو الحاكم بفتياه أو حكمه ، وبخاصة اذا كان هو نفسه غير جازم بسلامة مصدره ، كقول أبي بكر السابق : « أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان » . وكذلك قول ابن مسعود المتقدم ، إذ لو كانا عالمين بسلامة مصدرهما وصحته لقيام الدليل القطعي على حجيته لديهما ، لما صحّ نسبة استنادهما عليه حتى مع الخطأ الى الشيطان .

وأصرح من ذلك ما ذكره عمر في هذا المجال حيث قال : « اتهموا الرأي على الدين ، فلقد رأيتني وإني لأرد أمر رسول الله برأيي أجتهد ولا آلو وذلك يوم ابي جندل والكتاب يكتب ، فقال رسول الله : اكتبوا باسم الله الرحمن الرحيم ؛ فقال : تكتب باسمك اللهم ، فرضي رسول الله وأبيت ؛ فقال : يا عمر تراني قد رضيت وتأبى »[١] .

على أن منشأ السكوت قد يكون هو المجاملة أو الخوف أو الجهل بالمصدر ، فدفع هذه المحتملات وتعيين الايمان بالمصدر وهو حجية الرأي من بينها لا يتم إلا بضرب من القياس المستند الى السبر والتقسيم أو غيره من مسالك العلة ، وهو موضع الخلاف ، ولا يمكن إثباته بالإجماع للزوم الدور بنفس ما مر من التقريب في نظائره من الأدلة السابقة .

٢ ـ ان هذا الإجماع معارض ـ لو تم ـ بإجماع مماثل على الخلاف ادعاه بعضهم[٢] ، ويمكن تقريبه بمثل ما قربوا به ذلك الاجماع من أن الصحابة أنكروا على العاملين بالرأي والقياس ، أمثال قول أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام : « لو كان الدين

---

(١) ابن حزم في إبطال القياس : ص٥٨ .
(٢) المحلى : ١/٥٩ .

بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه »[١].

وفي رواية أخرى « لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره »[٢].

وقول ابن مسعود : « إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرّم الله ، وحرمتم كثيراً مما حلل الله »[٣].

وقول ابن عباس : « إياكم والمقاييس ، فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس »[٤] ، الى عشرات من أمثالها من الروايات ، وهي معروضة في كتاب أعلام الموقعين ، وكتاب إبطال القياس ، وغيرهما من الكتب التي عنيت بالإضافة في أمثال هذه المواضيع . وسكوت الصحابة بنفس تقريبهم السابق يكوّن إجماعاً على إبطاله .

وقد حاول غير واحد من مثبتي القياس ان يوفقوا بين هذه المضامين وسابقاتها بحمل هذا النوع من الروايات النافية « على ما كان من ذلك صادراً عن الجهال ، ومن ليس له رتبة الاجتهاد ، وما كان مخالفاً للنص ، وما كان ليس له أصل يشهد بالاعتبار ، وما كان على خلاف القواعد الشرعية ، وما استعمل من ذلك فيما تعبّدنا فيه بالعلم دون الظن جمعاً بين النقلين »[٥].

وهذه الجموع كلها جموع تبرعية ، لا تعتمد على ظهور عرفي يقتضيها ، وكل جمع لا يقتضيه الظاهر لا يسوغ الرجوع اليه ، وإلا لما تعذر جمع بين أمرين مختلفين ، فإذا ورد ـ مثلاً ـ حديث يأمر بوجوب الصلاة وآخر يحرمها ، فإن لنا ان

(١) المحلى : ٦١/١.
(٢) الآمدي في الاحكام : ٨٣/٣.
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق .
(٥) المصدر السابق : ٨٥/٣.

نجمع بينهما ـ على هذا المبنى ـ بحمل الأمر على خصوص الصلاة في الليل ، والدليل المحرّم على خصوص الصلاة في النهار ، أو حمل إحداهما على صلاة الشاب ، والأخرى على صلاة الشيخ ، وهكذا ...

والحق أن الجمع بين الأدلة ـ اذا لم يكن له ظاهر من نفس الأدلة أو ما يحيط بها من أجواء وملابسات ـ لا يسوغ الركون اليه .

ومجرد كونها منقولة عمن نقلنا عنهم القول بالرأي والقياس ، لا يستدعي هذا النوع من الجموع . والقاعدة تقتضي الحكم بالتساقط عند تحكم المعارضة .

ودعوى ـ أن الشخص لا يتناقض مع نفسه ، فيذهب الى القياس تارة والى عدمه أخرى ولازمها المدعى تكذيب الطائفة الثانية من الأحاديث ـ بعيدة عن تفهم طبيعة الاجتهاد ، وما أكثر ما تتبدل آراء المجتهدين فيعدلوا عن فتاوى سبق لهم فيها رأي .

وما الذي يمنع من وقوع ذلك من الصحابة مع الإيمان بعدم عصمتهم ؟ بل إن مقتضى العدالة ان ينبهوا على أخطائهم بعد تبين وجه الخطأ فيها لئلا يتكرر وقوع خطأ العاملين بها من أتباعهم .

على أن بعض هذه الروايات صريحة في تسجيل الخطأ على أنفسهم لعملهم بالرأي كما سبق في رواية عمر « اتهموا الرأي على الدين » .

ومن تتبع هذه الفتاوى التي يبدو أن أصحابها عملوا فيها بالرأي ، يجد الكثير منها جارياً على خلاف النصوص لا ضمن إطارها[1] كما يراد حملها عليه من قبل بعض المؤلفين .

ومع إمكان وقوع الاختلاف منهم والتناقض مع أنفسهم لا ملجأ لتكذيب

---

(١) راجع : كتاب « النص والاجتهاد » للسيد شرف الدين ، وكتاب « الغدير » للأميني ، تجد فيهما نماذج كثيرة لذلك .

احدى الطائفتين، على أن تكذيب إحداهما ليس بأولى من تكذيب الثانية للزوم الترجيح بلا مرجح، وما ذكر من المرجحات لا يصلح لذلك كما سبق بيانه.

٣ ـ ومع الغضّ عن تحكم المعارضة والأخذ بما ذكروه من الجمع بينها وبين الطائفة الأولى بحمل الثانية على الردع عن القياس الفاسد، فإن مقتضى هذا الجمع، هو حمل الطائفة الأولى على القياس الصحيح.

فإذا شككنا في حجية القياس الظني، فهل نتمكن من إثباته بأحد الإجماعين؟ وهل ذلك إلا من قبيل إثبات القضية لموضوعها؟ وهو مما تأباه جميع القضايا الحقيقية كما سبق ذكره أكثر من مرة.

٤ ـ ومع تسليم حجية هذا النوع من الإجماع والتغاضي عن كل ما أورد عليه، إلا أن ما قام عليه الإجماع هو نفس القياس لا مسالكه المظنونة، اذ ليس في هذه الفتاوى ما يشير الى الأخذ بمسلك من هذه المسالك موضع الخلاف ليصلح للتمسك به على إثباته، والإجماع ـ كما هو التحقيق فيه ـ من الأدلة اللبيّة التي يقتصر فيها على القدر المتيقن، إذ لا إطلاق أو عموم لها ليصح التمسك به ـ لو أمكن ـ والقدر المتيقن هو خصوص ما كان معلوم العلة منه فلا يصح التجاوز عنه الى غيره.

وهذه المناقشات إنما تحسن وتكون ذات جدوى اذا صحّ صدور هذه الروايات على اختلافها ـ في النفي والإثبات ـ من قبل أصحابها بهذه الألفاظ: (الرأي، القياس) وبما لها من مداليل ومسالك وفق ما حدودها بعد أكثر من قرن.

ولقد أنكر كل من الاستاذ سخاو، والدكتور جولد تسيهر، أن يكون القياس بمفهومه المحدد لدى المتأخرين كان مستعملاً لدى الصحابة[1].

ورد عليهما الدكتور محمد يوسف موسى بقوله: « حقاً ان الرأي في هذه الفترة

---

(١) تأريخ الفقه الاسلامي: ص٢٦.

من فترات تأريخ الفقه الاسلامي ليس هو القياس الذي عرف فيما بعد في عصر الفقهاء وأصحاب المذاهب الأربعة المشهورة ، ولكن الرأي الذي استعمله بعض الصحابة لا يبعد كثيراً عن هذا القياس ان لم يكنه ، وان كانوا لم يؤثر عنهم في العلة ومسالكها ، وسائر البحوث التي لا بدّ منها لاستعمال القياس شيء مما عرفناه في عصر أولئك الفقهاء »[١] .

وما أدري كيف علم ان الرأي الذي استعملوه لا يبعد عن قياس المتأخرين ان لم يكنه اذا كان لم يؤثر عنهم شيء عن العلة ومسالكها وسائر بحوثها ؟ واذا صح ما يقوله الدكتور موسى من أنه لم يؤثر عنهم فيها شيء ـ وهو صحيح ـ في حدود ما تقتضيه طبيعة زمنهم ، وفي حدود ما قرأناه من مأثوراتهم ، فكيف يتم لنا الإجماع منهم على حجية السبر والتقسيم وغير السبر والتقسيم من المسالك المظنونة ؟

والذي يبدو من مجموع ما تتبعت من أسانيد بعض الروايات ، المتعرضة للرأي والقياس على اختلافها في النفي والإثبات ، شيوع الضعف والوهن فيها مما يدل على ان الكثير منها كان وليد الصراع الفكري بين مثبتي القياس ونفاته من المتأخرين ، وما كانت للقدامى من أبناء صدر الإسلام وبخاصة كبار الصحابة فيها يد تذكر ، وليس في هذا ما يمنع من استعمال كلمة رأي وورودها على ألسنتهم ، ولكن في حدودها الغامضة غير المفصحة ، فالحق ـ فيما يبدو ـ هو ما ذكره الاستاذ سخاو وجولد تسيهر في هذا المجال .

أدلتهم من العقل :

وقد صوروها بصور عدة تعود في أصولها الى أربعة :

---

(١) تأريخ الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى : ص٢٩ .

١ ـ ما ذكره خلاف من : « أن الله سبحانه ما شرع حكماً إلا لمصلحة ، وأن مصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام ، فاذا ساوت الواقعة المسكوت عنها الواقعة المنصوص عليها في علة الحكم التي هي مظنة المصلحة ، قضت الحكمة والعدالة أن تساويها في الحكم تحقيقاً للمصلحة التي هي مقصود الشارع من التشريع ، ولا يتفق وعدل الله وحكمته ان يحرم الخمر لإسكارها محافظة على عقول عباده ، ويبيح نبيذاً آخر فيه خاصيّة الخمر وهي الاسكار ، لأن مآل هذا المحافظة على العقول من مسكر وتركها عرضة للذهاب بمسكر »[1] .

وهذا الدليل إنما يتم ـ لو فرض له التمام ـ على خصوص مبنى العدلية في التحسين والتقبيح العقليين ، وإلا فأي ملزم للشارع المقدس ـ بحكم العقل ـ أن لا يخالف بين الحكمين ما دام لا يؤمن العقل بحسن أو قبح عقليين ؟

ودعوى اتفاق غير العدلية من المسلمين مع العدلية في أن أحكامه لا تصدر إلا عن مصلحة أو مفسدة لا تجدي في تتميم حكم العقل ما دام هو لا يلزم بذلك ولا يؤمن به .

وموضع المفارقة في هذا الدليل ـ حتى على مبنى العدلية ـ هو ما أخذه في العلة من كونها مظنة المصلحة ، فالعقل لا يحكم بالمساواة بين الفرع وأصله في الحكم اذا لم يدرك المساواة بينهما في العلة المحققة للمصلحة لا التي هي مظنة تحقيقها ، وما هي علاقة ظنون المجتهدين بأحكام الله الواقعية ليتقيد بها الشارع المقدس في مقامات الجعل والتشريع وبخاصة على مبنى من ينكر التصويب ؟

والحقيقة ان حكم العقل غاية ما يدل عليه هو حجية أصل القياس لا حجية مسالك علله وطرقها ، فمع المساواة في العلة التامة الباعثة على الحكم ، لا بد أن يتساوى الحكم ، أي مع إدراك العقل لمقتضى التكليف وشرائطه ، وكل ما يتصل به

(١) مصادر التشريع : ص ٢٩ .

لا بد ان يحكم بصدور حكمه على وفق ما يقتضيه ، لما قلناه من استحالة تخلف المعلول عن العلة التامة أو لزوم الخلف على اختلاف في معنى العلة سبق عرضه .

أما أن يحكم لمجرد ظنه بالعلة وتوفرها في الفرع فهذا ما لا يلزم به العقل أصلاً .

نعم اذا ظن العقل بوجود العلة فقد ظن بوجود الحكم إلا ان مثل هذا الظن لا دليل على حجيته ، ما دامت طريقيته ليست ذاتية ، وحجيته ليست عقلية ، كما مرت البرهنة على ذلك في بحوث التمهيد تفصيلاً .

٢ ـ ما ذكره الشهرستاني من أنا « نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، ونعلم قطعاً انه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً ، والنصوص اذا كانت متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعاً ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد »[١] .

وهذا الاستدلال يبتني في تماميته على مقدمتين :

الأولى : دعوى تناهي النصوص وعدم تناهي الحوادث .

الثانية : دعوى أن ما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى .

والدعوى الأولى ليست موضعاً لشك ولا شبهة ليطال فيها الكلام ، فالنصوص بالوجدان متناهية ، والحوادث بالوجدان أيضاً غير متناهية .

ولكن الكلام في تمامية الدعوى الثانية وهي دعوى أن ما يتناهى لا يضبط ما لا يتناهى .

وذلك ان الذي لا يتناهى هي الجزئيات لا المفاهيم الكلية ، والجزئيات يمكن ضبطها بواسطة كلياتها ، وقضايا الشريعة انما تتعرض للمفاهيم الكلية غالباً ، وهي كافية في ضبط جزئيات ما يجد من أحداث وبخاصة اذا ضم اليها ما يكتشفه العقل

---

(١) سلم الوصول : ص٢٩٥ .

من أحكام الشرع على نحو القطع .

وما جعل لها من الطرق والأمارات والأصول المؤمّنة يغني عن اعتبار القياس بطرقه المظنونة كضرورة عقلية ، لا بد من اللجوء اليها وهي وافية بحاجات الناس على اختلاف عصورهم وبيئاتهم .

على أن حكم العقل هذا ـ لو تم ـ فهو لا يشير ولا يعين القياس المظنون فكيف يكون حجة فيه ؟ لأن تعيينه أو غيره مما يحتاج الى مقدمات أخرى وهي مفقودة في الدليل ، وستأتي الإشارة اليها في دليل الانسداد .

٣ ـ قولهم : « ان القياس دليل تؤيده الفطرة السليمة والمنطق الصحيح ، ويبني عليه العقلاء أحكامهم ، فمن نهي عن شراب لأنه سام يقيس بهذا الشراب كل سام ، ومن حرم عليه تصرف لأن فيه اعتداء وظلماً لغيره ، يقيس بهذا كل تصرف فيه اعتداء وظلم لغيره ، ولا يعرف بين الناس اختلاف في أن ما جرى على أحد المثلين يجري على الآخر ، وان التفريق بين المتساويين في أساسه ظلم »[1] .

وهذا الدليل ـ بعد الغض عما فيه من الخلط بين الفطرة السليمة وحكم العقل وبناء العقلاء ولكل منها منبع يستقىٰ منه وهو يختلف عن البقية ـ انه لا يتعرض الى أكثر من حجية أصل القياس لا طرقة المظنونة ، وحجية أصل القياس لا تقبل المناقشة كما سبق الحديث في ذلك .

ومن الواضح انه لا تلازم بين حرمة شيء وحرمة ما ظن وجود علتها فيه ، وان لم تكن موجودة واقعاً لأن الظن بالعلية لا يسري الى الواقع فيغيره عما هو عليه .

٤ ـ ما ذكر من ان حكم العقل بحجية مطلق الظن المبتني على مقدمات الدليل

---

(١) مصادر التشريع : ص٢٩ .

المعروف بين العلماء بدليل الانسداد الكبير شامل ـ بعد تماميته ـ لجميع الظنون بما فيها الظنون القياسية .

وتقريبه يقتضي التعرض لهذه المقدمات ، وقد بلغ بها صاحب كفاية الأصول الى خمسة[١] وهي :

١ ـ علمنا إجمالا بتوجه تكاليف من الشارع لنا .

٢ ـ انسداد باب العلم التفصيلي بالكثير منها وكذلك انسداد باب العلمي ، أي الطرق والأمارات المجعولة من قبل الشارع عليها ، والتي تثبت حجيتها أو طريقيتها بأدلة قطعية .

٣ ـ القطع بعدم تسامح الشارع عنها على نحو يسوغ اهمالها وعدم امتثالها .

٤ ـ عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم للزوم العسر والحرج أو عدم جوازه ، كما اذا لزم منه اختلال النظام ، وربما كان غير ممكن أصلاً كما في دوران الأمر بين المحذورين ، ومع عدم جعل الاحتياط لا يسوغ العقل الرجوع الى الأصول في أطرافه لمنافاتها لمقتضى العلم ، كما لا يسوغ العقل الالتجاء الى التقليد ، لأن مبنى التقليد قائم على رجوع الجاهل الى العالم ، ومع اعتقاد المكلف بانسداد باب العلم والعلمي لا يرى غيره عالماً ليسوغ لنفسه الرجوع اليه وتقليده .

٥ ـ امتناع ترجيح المرجوح على الراجح ، وبما ان الظن في الحكم في بعض الأطراف أرجح من الشك أو الوهم ؛ فإنه يتعين بحكم العقل الرجوع اليه واعتباره حجة سواء كان منشؤه القياس أم غيره ، واستثناء القياس من الحجية يلزم منه تخصيص الحكم العقلي ، والأحكام العقلية لا تقبل التخصيص.

---

(١) راجعها في حقائق الأصول : ١٥٦/٢ (متن) .

وهذا الدليل من أمتن الأدلة نسبياً وأقربها الى الفن لو تمت جميع مقدماته .

ولكن الإشكال في تمامية بعض هذه المقدمات وبخاصة ما يتصل منها بالمقدمة الثانية من دعوى انسداد باب العلم والعلمي ، فقد مرّ لدينا قيام الأدلة القطعية على حجية كثير من الأمارات ، بالإضافة الى الأدلة الموجبة للقطع بالحكم الشرعي ، فباب العلم والعلمي اذن غير منسد لنلجأ الى التعويض بمطلق الظنون ، واذا انهارت واحدة من المقدمات فقد انهار الدليل على نفسه من الأساس وانحل العلم الاجمالي بما قام عليه العلم والعلمي وأمكن الرجوع في الأطراف المشكوكة الى الأصول ، وبهذا المقدار نكتفي عن مناقشة بقية المقدمات .

واعتقادي شخصياً أنه ليس بين المسلمين اليوم من يذهب الى انسداد باب العلم والعلمي عليه، وان كان فيهم من يسد على نفسه أبواب الاجتهاد .

على ان هذا الدليل لا يلزم نفاة القياس ابتداءً ، لأن حكم العقل لو تمت جميع المقدمات ـ لا يكون متناولاً للظنون القياسية ـ وعلى الأخص بعد افتراض قيام الأدلة القطعية على عدم جواز العمل به لديهم ، أمثال روايات أهل البيت عليهم السلام الرادعة عنه وهي متواترة .

إذ مع قيام الردع القطعي عنه كيف يمكن للعقل ان يعتبره حجة يمكن الركون اليها في مقام الاحتجاج به على المولى عند المخالفة مع اصرار المولى على عدم اعتباره حجة بأدلة الردع .

وما يقال من ان حكم العقل لا يقبل التخصيص صحيح جداً ، إلا أنه أجنبي عن موردنا هذا ، لأن خروج القياس الظني عن حكم العقل هنا ليس من قبيل التخصيص ، وانما هو من قبيل التخصص ، إذ من الواضح ان هذا النوع من الأحكام العقلية مأخوذ في موضوعه عدم قيام الحجة على المنع عنه ، أي عدم انفتاح باب العلم أو العلمي في جميع المسائل ، ومع انفتاحه في مسألة ما ، فلا حكم

للعقل بحجية الظنون في تلكم المسألة بداهة ، والمفروض هنا ان باب العلم بالردع عن القياس مفتوح ، أي ان القياس معلوم عدم حجيته ، ومع هذا الفرض فلا تتم مقدمات دليل الانسداد بالنسبة اليه ولا يكون مشمولاً لنتيجتها بداهة ليقال : كيف يمكن تخصيص الحكم العقلي ؟

ولقد ذكرت محاولات كثيرة للتوفيق بين ما دل على الردع منه من الروايات وبين نتائج دليل الانسداد ـ لو تم ـ وهي معروضة في رسائل الشيخ الانصاري(١)، وحقائق الأصول للإمام الحكيم(٢) ، وغيرهما من الكتب المعنية بأمثال هذه المواضيع .

على ان هذه المقدمات لا ملزم فيها لجعل الحجية لمطلق الظنون ، وغاية ما تقتضيه هو التبعيض في الاحتياط حتى في الموهومات بمقدار لا يلزم منه اختلال النظام أو العسر والحرج(٣) .

خلاصة البحث :

والخلاصة ان جميع ما ذكره مثبتو القياس من الأدلة لا تنهض باثبات الحجية له ، فنبقى نحن والشك في حجيته ، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها .

فلا نرى بعد هذا حاجة الى عرض أدلة نفاة القياس ومناقشتها .

وهذه الأدلة التي عرضوها ـ وهي مستوعبة للأدلة الأربعة كتاباً وسنة وإجماعاً وحكم عقل ـ لا يخلو أكثرها من مناقشة ، اللهم إلا اذا استثنينا ما تواتر عن أهل البيت عليهم السلام من الردع عنه وعدم الأخذ به ، فإنه وافٍ بإثبات نفي الحجية عنه .

---

(١) الرسائل : ص ٢٥٥ .

(٢) حقائق الأُصول : ١٩٨/٢ وما بعدها .

(٣) اقرأ تحقيق استاذنا الخوئي قدس سره في ذلك في الدراسات : ص ١٣٦ وما بعدها .

وتمام رأينا في القياس ان القياس يختلف باختلاف مسالكه وطرقه ، فما كـان مسلكه قطعياً أُخذ به ، وما كان غير قطعي لا دليل على حجيته .

وأظن ان في مقياس الحجية الذي صار بأيدينا ما يغني عن التـعرض لبـقية تقسيماته وشرائطه ، إذ لا جدوى من عرضها وإطالة الحديث فيها ، وليست لها أية ثمرة عملية تترتب على ذلك .

الباب الأول

القسم السادس

الاستحسان

* تحديد الاستحسان
* حجيته ومناشئ الخلاف فيها
* الاستحسان وأقوى الدليلين
* الاختلاف في الأدلة اللفظية : التزاحم ، مرجحات باب التزاحم
* التعارض وأقسامه ، مرجحات باب التعارض : موافقة الكتاب ومخالفته ، مخالفة وموافقة العامة ، الاختلاف في الأدلة غير اللفظية ، الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها
* الاستحسان والعرف
* الاستحسان والمصلحة
* الاستحسان وبعض الحالات النفسية
* الحجية وأدلتها .

تحديد الاستحسان :

الاستحسان في اللغة هو « عد الشيء حسناً سواء كان الشيء من الأمور الحسية أو المعنوية »[1].

ولكن تحديده لدى الأصوليين مختلف فيه جداً ، وأكثر تعاريفهم التي ذكروها أبعد ما تكون عن فن التعريف وهي أقرب ـ الى تسجيعات الأدباء التي كان يراعى فيها إخضاع المعنى للمحسنات البديعية ـ منها الى تحديدات المنطقيين .

واليكم نماذج مما ذكره السرخسي في مبسوطه من التعاريف ، يقول :

١ ـ الاستحسان : ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس .

٢ ـ الاستحسان : طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى به الخاص والعام .

٣ ـ الاستحسان : الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة .

٤ ـ الاستحسان : الأخذ بالسماحة وانتقاء ما فيه الراحة[2] .

وقريب منها في البعد عن الفن ما نسب الى المالكية من انه « الالتفات الى المصلحة والعدل »[3] .

ومثل هذه التعاريف لا تستحق أن يطال فيها الكلام لعدم انتهائها الى أمور محددة يمكن إخضاعها للحديث عن الحجية وعدمها .

والذي يقتضي الوقوف عنده من تعاريفها التي تكاد تكون منطقية من حيث كونها ذات مفاهيم محددة ما ذكره كل من :

---

(١) سلم الوصول : ص٢٩٦ .

(٢) محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للخفيف : ص٢٣٦ . وقد نقل هذه التعاريف عن المبسوط .

(٣) فلسفة التشريع في الاسلام : ص١٧٤ .

١ ـ البزدوي من الأحناف من أنه « العدول عن موجب قياس الى قياس أقوى منه أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه »[١] .

٢ ـ الشاطبي من المالكية من أنه : « العمل بأقوى الدليلين »[٢] .

٣ ـ الطوفي من الحنابلة في مختصرة من أنه : « العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص »[٣] .

وقد ذكر له ابن قدامة معاني ثلاثة :

أحدها : « العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة » .

ثانيها : « ما يستحسنه المجتهد بعقله » .

ثالثها : « دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه »[٤] .

وهذه التعريفات يختلف حالها من حيث التعميم والتخصيص ، فبعضها تخصصه بتقديم قياس على قياس ، وبعضها تجعله عاماً الى تقديم مختلف الأدلة بعضها على بعض ، وبعضها الثالث لا يتعرض الى عالم تقديم الأدلة أصلاً بل يأخذ به لمجرد الاستحسان والانقداحات النفسية وان لم تعرف حدود هذا الاستحسان أو الانقداح الذي لا يقدر على التعبير عنه .

وقد حاول بعضهم إرجاع هذه المفاهيم بعضها الى بعض أي إرجاع الخاص منها الى العام ، إلا ان هذه المحاولة غير ذات جدوى لاحتمال تقيد أصحابها في مجال الحجية بحدود ما عرضوه لها من مفاهيم بالإضافة الى ان بعضها غير ناظر الى عالم تقديم دليل على دليل لينتظم في هذا السلك من الأدلة العامة .

فالأنسب توزيعها في مجالات التماس الحجية لها على ما أريد لها من تحديدات .

---

(١) مصادر التشريع : ص٥٨ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق .

والذي يلاحظ ـ بادئ ذي بدء ـ ان هذه التعاريف ليس فيها ما يـدعو الى جعل الاستحسان دليلاً له استقلاله الذاتي في مقابل بقية الأدلة ، اذ إن قسماً منها يمكن إرجاعه الى الكتاب والسنة ، وقسما منها الى القـياس ، وثـالثاً الى حكـم العقل ، ورابعاً الى المصالح المرسلة ـ لو صح أنها من الأدلة المسـتقلة وسـيتضح الحال فيها ـ فلا وجه ـ فيما يبدو ـ لعده من الأدلة المستقلة في عرضها .

حجيته ومناشئ الخلاف فيها :

وقد اختلفوا في حجيته وعدمها على قولين : يتضمن أحدهما نفي الحجية وقد تبناه الشافعي وأرسل كلمته المعروفة فيه « من استحسن فقد شرع »[١] .

ويتضمن الثاني إثبات الحجية له وإضفاء الأهمية الواسعة عليه ، وقـد تـبناه مالك ، وأرسل فيه قوله المعروف : « الاستحسان تسعة أعشار العلم »[٢] .

والمعروف عن الشيعة والظاهرية أنهم من النفاة .

وتحقيق الحال في صحة النسبة وعدمها وبيان مناشئ الخلاف فيه يقتضينا ان نعود الى تلكم التعاريف ، ونلقي بعض الأضواء عليها .

ولعلنا نعود من نتائج الحديث ببعض الثمرات التي تعود في واقعها الى تضييق شقة الخلاف وإزالة أكثر معالمها من بين الأعلام .

وملخص ما يمكن ان يقال ان تلكم التعاريف مختلفة جداً ، وربما عـادت في أصولها الى أربعة ، يصعب التقاؤها في قدر جامع ، وتصور القدر الجامع لها لا يخلو من تعسف ، فلا بد من استعراضها جميعاً .

وتفصيل الحديث فيها بما يتسع له صدر هذه المحاضرات وتشخيص مـواقـع الحجة منها من غيرها .

---

(١) فلسفة التشريع الاسلامي : ص١٧٤ .

(٢) المدخل الى الفقه الاسلامي : ص٢٥٧ .

وهذه الأصول هي :

١ ـ الاستحسان وأقوى الدليلين :

ونريد به ما أخذ في بعض التعاريف من العمل أو الأخذ بأقوى الدليلين ، وهذا التعريف بعمومه شامل لما كان فيه الدليلان لفظيين أو غير لفظيين ، أو أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي ، فالمسائل التي تنتظم في هذا القسم اذن ثلاث :

١ ـ ما كان الدليلان فيه لفظيين .

٢ ـ ما كانا فيه غير لفظيين ، على تفصيل فيها .

٣ ـ ما كان أحدهما لفظياً والآخر غير لفظي .

١ ـ الاختلاف في الأدلة اللفظية :

والاختلاف بين الدليلين اللفظيين قد تكون له مناشئ أهمها :

أ ـ التزاحم :

ويراد بالتزاحم هنا صدور حكمين من الشارع المقدس وتنافيهما في مقام الامتثال اتفاقاً ، إما لعدم القدرة على الجمع بينهما كما هو الغالب في باب التزاحم ، أو لقيام الدليل من الخارج على عدم إرادة الجمع بينهما ، وفي مثل هذا الحال لا بد من الرجوع الى :

مرجحات باب التزاحم :

وقد عرضت في كتب الشيعة الإمامية في الأصول بتفصيل واسع نشير الى أهم خطوطه وهي :

١ ـ تقديم الحكم المضيق على الحكم الموسع اذا كان في التكليفين مضيق وموسع ، ومثاله ما لو تزاحم الأمر بالصلاة وكانت في أول أوقاتها مع الأمر بإزالة نجاسة ما عن المسجد الحرام ، وكانت الأولى موسعة .

٢ ـ تقديم ما ليس له البدل على ما كان له بدل ، كما لو تزاحم الأمر بإنقاذ نفس محترمة ، كاد ان يودي بها الظمأ ، والأمر بالوضوء مع فرض وجود ماء لا يتسع لهما معاً ، وبما ان الوضوء له بدل وهو التيمم وانقاذ النفس لا بدل له ، فلا بد من تقديم الانقاذ .

٣ ـ تقديم ما كان أمره معيناً على ما كان مخيّراً ، كتقديم الوفاء بالنذر على الكفّارة ، فيما لو نذر عتق رقبة مؤمنة ، وتحقق نذره وكان لديه رقبة واحدة ، وهو مطالب بعتقها للنذر ومطالب من ناحية أخرى بعتقها لكفارة إفطار عمدي في شهر رمضان باعتبارها احدى خصال الكفارة ، وحيث يمكن تعويضها بالخصال الأخرى في الكفارة ، فلا بد من عتقها للوفاء بالنذر .

٤ ـ تقديم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية ، كتقديم الأمر بوفاء الدين على الأمر بالحج لأخذ الاستطاعة فيه شرطاً بلسان الدليل ، والقدرة إن اخذت بلسان الدليل سميت شرعية ، لأن أخذها بلسانه يكشف عن مدخليتها في الملاك ، وان لم تؤخذ بلسانه سميت عقلية .

والدليل الذي لا يأخذ القدرة بلسانه يكشف عن وجود ملاكه حتى مع عدمها ، وتكون القدرة بالنسبة له دخيلة في تحقق الامتثال لا في أصل الملاك ، ولهذا قدم ما كان مشروطاً بالقدرة العقلية على ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية لتوفر ملاكه .

٥ ـ تقديم ما كان أهم منهما على غيره ، ومقياس الأهمية احساس المجتهد بأن أحد الدليلين أهم في نظر الشارع من غيره كتقديم الصلاة التي لا تترك بحال بآخر مراتبها على أي واجب آخر .

٦ ـ تقديم أسبقهما في زمان امتثاله مع تساويهما من حيث الأهمية كتقديم صلاة الظهر على صلاة العصر فيما لو انحصرت قدرته على الأداء في الإتيان بإحدى

الصلاتين مثلاً .

والأنسب ـ فيما اخال ـ هو حصر المقياس في التقديم بالمرجحين الاخيرين والمرجحات الأخرى مما ذكر ، أو يمكن ان تذكر ، لا يزيد ما يتم منها على كونه منقحاً لصغريات إدراك العقل للأهمية في أحد الأمرين ذاتاً أو عرضاً .

إذ إن إدراك الانسان للأهمية في تقديم أحدهما قد يكون منشؤه المحافظة على التكليفين معاً ، كاختياره المضيق وتقديمه على الموسع ، أو اختياره المعين وتقديمه على المخير ، أو تقديمه لما ليس له البدل على ما له البدل ، وقد يكون المنشأ غير ذلك .

والمقياس ـ كما سبق ان ذكرنا ـ هو إدراكه لأهمية أحد التكليفين وترجيحه على الآخر .

ومع هذا الإدراك ، فتقديم الأهم في باب تزاحم الأدلة اللفظية لا يعدو كونه من قبيل تعيين الحجة الفعلية من بينها إذ لا نحتمل في حق الشارع المقدس ان يلزمنا بالمهم ويرفع اليد عن التكليف بالأهم ، لاستحالة ترجيحه للمرجوح على الراجح ، ومع استحالة امتثالها ـ كما هو الفرض ـ فإنه يتعين ان يكون المرتفع هو التكليف بالمهم .

هذا اذا كان هناك أهم ومهم ، أما اذا تساويا فإن كان أحدهما أقدم زماناً من حيث ظرف الامتثال ، قدم الأقدم ـ بحكم العقل ـ وإلا فان المكلف مخير في امتثال أيهما شاء .

ب ـ التعارض وأقسامه :

وقد يكون منشأ الاختلاف بين الأدلة اللفظية هو التعارض ، وأمره يختلف باختلاف صور المسألة ، فقد يكون بدوياً يزول بأدنى ملاحظة ، وينتظم في هذا القسم :

أ ـ تعارض العام والخاص ، كنهي الشارع عن بيع كل معدوم ، وترخيصه به في السلم حيث التزموا بتقديم الخاص على العام وتخصيص العام به .

ولقد سبق أن قلنا : ان هذا النوع من التقديم مما يتقضيه الجمع العرفي المقتضي للأخذ بالدليلين معاً مع تضييق لأحدهما عما هو ظاهر فيه .

ومنشأ التقديم لدى بعض أساتذتنا هو حكومة النص على الظاهر فيما لو كان الخاص نصاً في مدلوله ، أو الأظهر على الظاهر فيما اذا لم يكن نصاً فيه لبداهة أنّ ظهور الخاص في مدلوله أكثر من ظهور العام في مدلول الخاص ، فيكون بمنزلة القرينة على المراد منه ، وهي حاكمة بلسان شرح المراد من ذيها عليه ، ولكن هذا الشرح ليس مما يقتضيه لسانه لو خلي وطبعه لينتظم في مبحث الحكومة في حدود ما شرحناها في بحوث التمهيد ، وانما اقتضته طبيعة الجمع بين الأدلة وإيضاح بعضها ببعض .

ب ـ ان يكون بين الدليلين حاكم ومحكوم ، وقد سبق بيان السر في تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم[1] .

ج ـ أن يكون فيهما ناسخ ومنسوخ ، وقد تقدم الحديث حول مفهوم النسخ وسر التقديم فيه في « مبحث السنّة »[2] .

هذا كله في التعارض البدوي الذي يعود الى المضامين ، بعدالمفروغية عن صدور الدليلين من الشارع المقدس ، أما التعارض المستحكم الذي لا يزول بأدنى ملاحظة ولا يرى العرف طريقاً للجمع بين مضامين ما تحقق فيه ، كما في المتباينين أو العامين من وجه ، فالمرجع فيه :

---

(١) راجع : ص ٨٢ من هذا الكتاب .

(٢) راجع : ص ١١٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

مرجحات باب التعارض :

وقد عرضت لها صحيحة وردت عن الامام الصادقعليه السلام : « إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فردوه ، فإن لم تجدوه في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة، فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه »[١] ، وهذه الرواية عرضت للمرجحات المضمونية وهي لا تفترض عادة ، إلا بعد تساوي الروايتين المتعارضتين من حيث السند وليس في إحداهما ما يوجب الاطمئنان بالصدور ، وقد ذكرت روايات غيرها الترجيح بالأعدلية والأفقهية والأصدقية من صفات الراوي ، وهي مناقشة سنداً ودلالة وليس هنا موضع تفصيلها[٢] .

ومن هذه الصحيحة ندرك أن الترجيح المضموني لا يتجاوز :

١ ـ موافقة الكتاب ومخالفته .

٢ ـ موافقة العامة ومخالفتها .

موافقة الكتاب ومخالفته :

ويراد بموافقة الكتاب ان يكون الحكم داخلاً ضمن إطار أحكامه العامة أو الخاصة ، وبالمخالفة ان يصادمها على نحو التباين أو العموم والخصوص من وجه ، أي في المواضع التي لا يمكن فيها الجمع العرفي أصلاً ، والسر في إسقاط الرواية عند المخالفة هو ما سبق أن أشرنا اليه من أن النسخ لا يثبت بأخبار الآحاد ، والأخبار المتعارضة تعطي في نتائجها ما تعطيه أخبار الآحاد من حيث عدم القطع بها سنداً أو مضموناً ، والنسخ لا يكون إلا بقاطع .

ومن تقديم هذا المرجح على موافقة العامة وجعل المرجح الثاني في طوله ،

(١) بحار الأنوار: ٢/٢٣٥ ، ح ٢٠ .
(٢) راجع مصباح الأصول : ٤١٤ .

ندرك ان موافقة الكتاب وعدم مخالفته هي المقياس الأول ، كانت هناك موافقة للعامة أو مخالفة لها ، فالحديث الموافق للكتاب أو غير المخالف يؤخذ به على كل حال ، وافق العامة أم لم يوافقها ، والحديث المخالف للكتاب يطرح سواء وافق العامة أم خالفها .

مخالفة وموافقة العامة :

والمراد بالعامة هنا أولئك الرعاع وقادتهم من الفقهاء الذين كانوا يسيرون بركاب الحكام ويبررون لهم جملة تصرفاتهم بما يضعون لهم من حديث حتى انتشر الوضع على عهدهم انتشاراً فظيعاً صحح لمثل يحيى بن سعيد القطان ان يقول : « لو لم أرو إلا عمن أرضى ما رويت إلا عن خمسة »[1] وليحيى بن معين قوله : « كتبنا عن الكذابين وسجرنا به التنور وأخرجنا خبزاً نضيجاً »[2] الى غيرها من آراء وأقوال أرباب الجرح والتعديل .

وليس المراد بالعامة في الصحيحة وأمثالها أولئك الأئمة الذين عرفوا بعد حين بأئمة المذاهب الأربعة وأتباعهم ، لأن هؤلاء الأئمة ما كان بعضهم على عهد الإمام الصادقعليه السلام كالشافعي ، وابن حنبل ، والذين كانوا على عهده ما كان لهم ذلك الشأن ، بحيث يكوّنون رأياً عاماً ليصح إطلاق لفظ العامة عليهم وعلى أتباعهم .

وعامة الناس من السنة لم تجمع كلمتهم عليهم ـ بواسطة السلطة ـ إلا في عصور متأخرة جداً عن عصر الإمام الصادقعليه السلام حيث أبطل « الظاهر بيبرس البندقداري » غيرها من المذاهب في مصر وقصرها عليها[3] ومنه انتشرت في بقية الأمصار .

---

(١) الغدير : ٥/٢٩١.

(٢) المصدر السابق .

(٣) دراسات في الفلسفة الاسلامية للتفتازاني الغنيمي : ص ١٢٢ .

وعلى هذا فان كلمة الإمام الصادقعليه السلام لم توجه إلا الى أولئك الكذابين من أذناب الحكام فقهاء ومحدثين ممن يستسيغون الكذب والدس مراعاة لعواطفهم وميولهم السياسية وغيرها .

ووجود حديثين لا تعرّض للكتاب لمضمونهما أحدهما موافق للعامة وهم ممن يستسيغون الكذب على المعصوم ، والآخر مخالف لهم لا بد وان يكون الموافق هو الذي يستحق وضع علامات الاستفهام عليه .

على ان الإمام ربما صدرت عنه فتاوى توافق ما انتشر عند العامة ، ومبعثها على الأكثر ان الإمام كان يجيب السائل على وفق ما يدين به ، فيقول له : انهم يرون في العراق كذا وفي الحجاز كذا ، ونقول نحن كذا ، وللسائل ان يختار ما يدين به وربما نقل السائل ما يختاره عن الإمام كفتوى له ، بينما تكون فتوى الإمام ـ ان صح تسميتها فتوى ـ على خلافها ، فتتكون لدى الآخرين فتويان متعاكستان عنه ، وبهذا صح جعل المقياس من قبله بأن ما وافق العامة مما نقل عنه هو الذي يجب طرحه عند المعارضة .

والخلاصة : ان مرجحات باب التعارض من وجهة مضمونية هي : موافقة الكتاب أولاً ـ سواء وافقت هذه الروايات ما عند العامة أم خالفتها ـ ومخالفة العامة ثانياً .

واذا لم تتوفر هذه المرجحات كلا أو بعضاً فالمرجع التساقط كما هو مقتضى القاعدة لدوران الأمر بين الحجة واللاحجة فيهما أو التخيير على قول ، ولم نعرف من الفقهاء من عمل به ، ورواياته ليست وافية الدلالة كما ذهب الى ذلك بعض أساتذتنا .

هذا كله في الاختلاف في الأدلة اللفظية .

الاختلاف في الأدلة غير اللفظية :

والأمر فيها مختلف ، فان كان الدليلان في رتبتين كما هو الشأن في الاستصحاب وأصل البراءة قدم السابق رتبة واعتبر أقوى من لاحقه ـ إن صحّ هذا التعبير ـ وان كانا في رتبة واحدة وكان أحدهما أقوى من الآخر ـ كما هو الشأن في التماس علل الأحكام في القياس اذا كانت مستنبطة ـ قدم القياس ذو العلة الأقوى بناء على حجية أصل القياس ، وقد قصر تعريف الاستحسان في بعض الألسنة على تقديم قياس أقوى على قياس ، ولكن عده ـ لو صح التعريف ـ أصلاً في مقابل القياس لا يتضح له وجه اذ تعيين أقوى القياسين لا يعدو عن تشخيص القياس الحجة منهما ، فما الموجب لعده في عرضه ؟

ومع تساوي الأدلة غير اللفظية في الرتبة وتعارضها ، تتساقط حتماً ويرجع الى الأدلة اللاحقة لها في الرتبة ، وهكذا ...

الاختلاف بين الأدلة اللفظية وغيرها :

وفي هذا الحال ، لا بد من تقديم الدليل اللفظي وما هو برتبته على غيره من الأدلة لما سبق من بيان حكومته على غيرها من الأصول ، ما لم يكن بعض هذه الأصول مزيلاً لموضوعها ، كما هو الشأن في الاستصحابات الموضوعية بالنسبة الى بعض الأدلة اللفظية .

٢ ـ الاستحسان والعرف :

وينتظم فيه ما أخذ في الاستحسان من رجوعه الى العرف كالاستحسان في عقد الاستصناع « وهو عقد على معدوم وصح استحساناً لأخذ العرف به » وهذا النوع من الاستحسان من صغريات مسألة « العرف » وحجيته ، وسيأتي أنه لا يكون حجة ودليلاً إلا اذا وصل الحكم الذي يقوم عليه الى زمن المعصومين وأقر

من قبلهم ، وعندها يكون إقرار المعصوم هو الدليل لا الاستحسان العرفي وإقرار المعصوم من السنة كما مر .

٣ ـ الاستحسان والمصلحة :

ويدخل ضمن هذا النوع ما يرجع منه الى إدراك العقل لمصلحة توجب جعل حكم من الشارع له على وفقها ، وهذا ما يرجع الى « الاستصلاح » وسيأتي الحديث عنه في مبحث « المصالح المرسلة »[١] وتشخيص ما يصلح للحجية منه وعدّه في مقابله لا وجه له ، وسيأتي ارجاع المصالح المرسلة الى صغريات حجية العقل وانها ليست من الأصول القائمة بذاتها .

٤ ـ الاستحسان وبعض الحالات النفسية :

وينتظم فيه من تعاريف الاستحسان أمثال قولهم : « دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه » .

ومثل هذا النوع من الاستحسان لا يمكن عده من مصادر التشريع لكونه عرضة لتحكم الأهواء فيه بسبب من عدم ذكر الضوابط له ، حتى في أنفس المستحسنين كما هو الفرض ، على أنه لا دليل عليه اللهم إلا أن يدعي بعض اصحابه حصول القطع منه أحياناً ، وربما كانت وجهة نظر القائلين « بالذوق الفقهي » تلتقي هذا النوع من الاستحسان ، إلا أن حجيته مقصورة على مدعي القطع به من الفقهاء ومقلديهم خاصة ، وهي ليست من القواعد المحددة ليمكن أن تكون اصلاً قائماً برأسه كسائر الأصول ، وما ذكر له من الأدلة لا يصلح لاثبات ذلك فلا بد من استعراضها جميعاً ومناقشتها .

---

(١) راجع : ص٣٥٩ وما بعدها من هذا الكتاب .

حجيته :

وقد استدلوا على حجية الاستحسان بعدة أدلة ، بعضها من الكتاب وبعضها الآخر من السنة والثالث الاجماع .

أدلتهم من الكتاب :

وأهمها :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ **الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه** ﴾[(١)] .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ **واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم** ﴾[(٢)] .

بتقريب انه تعالى مدحهم على اتباع أحسن ما يستمعونه من القول في الآية الأولى ، وألزمهم باتباع أحسن ما أنزل اليهم من ربهم في الآية الثانية ، والمدح والإلزام أمارة جعل الحجية له .

ويرد على الاستدلال بهاتين الآيتين ونظائرهما :

١ ـ ان هذه الآيات استعملت لفظة (الأحسن) في مفهومه اللغوي ، وهو أجنبي عما ذكروه لها من المعاني الاصطلاحية ، ولو سلم فعلى أيها ينزل ليصلح للدليلية عليه ؟ مع أنها متباينة وليس بينها قدر جامع ، بل لا يمكن تصوره إلا بضرب من التعسف كما سبقت الإشارة اليه ، وحمله على بعضها دون بعض مصادرة واضحة .

نعم ، القائلون بأن الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين يمكنهم التمسك بهذه الآيات .

٢ ـ ان الآية الأولى وان مدحت هؤلاء المستمعين على اتباع أحسن الأقوال ، إلا أنها افترضت ان هناك أقوالاً بعضها أحسن من بعض و ترجيح بعض الأقوال

---

(١) سورة الزمر : الآية ١٨ .

(٢) سورة الزمر : الآية ٥٥ .

على بعض اذا كانت صادرة من شارع ، نظراً لأهميتها ـ كما هو مقتضى التعبير عنها بكونها أحسن ـ انما هو من شؤون الكتاب والسنة .

وقد سبق ان قلنا ان ترجيح دليل لفظي على دليل عند المزاحمة أو المعارضة يعود في واقعه الى تعيين الحجة الفعلية من بين الأقوال ، فهو راجع اليها ، فعد الاستحسان دليلاً في مقابلها ـ بأمثال هذه الآيات ـ لا يتضح وجهه ، ومن الواضح ان الأخذ بأقوى الدليلين لا يتعدى الأخذ بأحدهما فهو ليس دليلاً في مقابلهما .

وما يقال عن هذه الآية ، يقال عن الآية الأخرى مضافاً الى أنها اعتبرت اتباع الأحسن في خصوص ما أنزل عليهم ، لأن الأحسن بعض ما أنزل ـ بحكم إضافته الى ما ـ فإثبات ان الاستحسان مما أنزل أو مما لم ينزل ، لا يرجع تعيينه الى هذه الآية لبداهة ان القضية لا تثبت موضوعها .

٣ ـ ان الآيتين أجنبيتان عن عوالم جعل الحجية للاستحسان أو غيره لأنهما غير واردتين لبيان هذه الجهة ، ولذا لو بدلت لفظة الأحسن بلفظة أنهم يعملون بالاستحسان في مجالات الاستنباط لا يستقيم المعنى بحال .

أدلتهم من السنة :

وقد استدلوا منها بما روي عن عبدالله بن مسعود من أنه قال : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »[1] ويرد على الاستدلال بها :

١ ـ انها موقوفة على ابن مسعود ولم يروها أحد عنه عن رسول الله ﷺ[2] ، وربما كانت كلاماً له لا حديثاً عن النبي ﷺ ومع هذا الاحتمال لا تصلح للدليلية أصلاً .

---

(١) إبطال القياس والرأي : ص ٥٠ .

(٢) المصدر السابق (الهامش) .

٢ ـ اطلاق لفظ الحسن على الاستحسان بالمعنى المصطلح في هذه الرواية لا دليل عليه لكون الاستحسان من المعاني المستحدثة لدى المتأخرين ، فكيف يصح نسبة مضمونها الى ابن مسعود ؟ ومع الغض عن ذلك فأي معاني الاستحسان التي عرضناها ينطبق عليه هذا التعبير ؟ وهل يتسع لها جميعاً وهي متباينة ، كما سبق شرحه ؟ وليس حمله على بعضها بأولى من حمله على الآخر .

والظاهر أن هذه الرواية ـ لو صح ورودها عن النبي ﷺ ـ فإنما هي لتأكيد قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، أي ما أطبق العقلاء على حسنه فهو عند الله حسن ، وهذا إنما يتم اذا أردنا من لفظة المسلمين المسلمين ـ بما أنهم عقلاء ـ وأما اذا اعتبرنا خصوصية هذه اللفظة (المسلمين) فهي تصلح ان تكون من أدلة الإجماع بعد حملها على العموم المجموعي .

ومن الواضح أن العموم الاستغراقي لا يمكن ان يراد منها ، وإلا لأوقعتنا بألف مفارقة لانهائها الى أن استحسان أي مسلم ، ولو كان عامياً ، لا يحسن اقامة الرأي يكون تشريعاً وكاشفاً عن الحكم الواقعي (فهو عند الله حسن) مع ما في ذلك من فوضى لا حدّ لها .

الإجماع :

وذلك بدعوى إجماع الأمة باستحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقائين ، من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والأجرة .

ولكن هذا الاجماع ـ لو صح وجود مثله ـ فهو قائم على هذه الأحكام بالخصوص لا على استحسانها ، فضلاً عن قيامها على كل استحسان ، ولا أقل من اقتصاره على هذه الموارد بحكم كونه من الأدلة اللبية التي يقتصر فيها على القدر المتيقن .

والظاهر أن مثل هذا الاجماع لا أساس له ، وإنما قامت السيرة على هذه

الأحكام، وهي مستمرة على «جريان ذلك الى زمن النبي عليه الصلاة والسلام، مع علمه به وتقريره لهم عليه»[١].

والذي أتصوره أن أصلاً هذه حججه وأدلته لا يستحق ان يعطى له أهمية كالتي أعطاها له مالك حين قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» اللهم إلا ان يريد به معناه السليم من تقديم دليل على دليل.

نفاة الاستحسان وأدلتهم:

أما نفاة الاستحسان فأظهرهم الشافعي، وقد علل وجهة نظره بقوله: «أفرأيت اذا قال المفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال: استحسن، فلا بد أن يزعم أن جائزاً لغيره ان يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفتٍ بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه»[٢].

ومثل هذا الكلام غريب على الفن لانتهائه ـ لو تم ـ الى حظر الاجتهاد مطلقاً، مهما كانت مصادره، لأن الاختلاف واقع في الاستنباط منها، إلا نادراً، ولا خصوصية للاستحسان في ذلك.

وإذن فمتى جاز لحاكم أن يجتهد، فقد أجاز لغيره أن يجتهد، وعندها ينتهي الأمر الى ضروب من الأحكام والفتاوى المختلفة، ولازم ذلك أن نمنع الاجتهاد بجميع مصادره، وهو مما لا يمكن أن يلتزم به مثله، بالاضافة الى وروده عليه نقضاً في اجتهاده بمنع الاستحسان مثلاً، اذ يقال له: اذا أجزت لنفسك الاجتهاد في منعه، فقد أجزت لغيرك أن يجتهد في تجويزه، فيلزم الاختلاف في الشيء

---

(١) الأحكام للآمدي: ٣٨/٣.

(٢) فلسفة التشريع الاسلامي: ص ١٧٤ وما بعدها.

الواحد بضروب من الحكم والفتيا .

والظاهر أن مراده هو الردع عن خصوص القسم الرابع من الأقسام التي ذكرناها ، كما تومئ اليه بقية أقواله ، مما لا تخضع لضوابط من شأنها أن تقلل من وقوع الاختلاف وتفسح المجال أمام المتطفلين على منصب الافتاء ليرسلوا كلماتهم بسهولة استناداً الى ما يدعونه لأنفسهم من انقداحات نفسية وأدلة لا يقدرون على التعبير عنها ، مما يسبب إشاعة الفوضى في عوالم الفقه والتشريع .

ولكن هذا النوع من الاستدلال أقرب الى النهج الخطابي منه الى الروح العلمية ، فالأنسب ان يدفع هذا القسم بعدم قيام الدليل على حجيته ، لأن ما ذكروه من الأدلة لا يصلح ـ على الأقل ـ لاثبات ذلك على الخصوص ، ويكفي شكنا في الحجية للقطع بعدمها .

والخلاصة : إن كان المراد بالاستحسان هو خصوص الأخذ بأقوى الدليلين فهو حسن ولا مانع من الأخذ به ، إلا أن عده أصلاً في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل لا وجه له « وان كان ـ كما يقول ابن القفال ـ ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ »[1] .

---

(١) ارشاد الفحول : ص٢٤١.

الباب الأول

القسم السابع

المصالح المرسلة

* تحديدها
* تقسيم الأحكام المترتبة عليها : الضروري ، الحاجي ، التحسيني
* الاختلاف في حجيتها
* أدلة الحجية من العقل
* الاستدلال بسيرة الصحابة
* الاستدلال بحديث لا ضرر
* غلو الطوفي في المصالح المرسلة
* نفاة الاستصلاح وأدلتهم
* تلخيص وتعقيب

تحديدها :

ولتحديد معنى المصالح المرسلة لا بد من تحديد معنى المصلحة أولاً ثم تحديد معنى الإرسال فيها ليتضح معنى هذا التركيب الخاص .

يقول الغزالي : المصلحة هي : « عبارة في الاصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ـ وقال ـ: ولسنا نعني به ذلك ، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق ، في تحصيل مقاصدهم ، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو ان يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، وماهم ، فكل ما يتضمن هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة »[(١)] .

وعرفها الطوفي بقوله : هي « السبب المؤدي الى مقصود الشرع عبادة وعادة »[(٢)] وأراد بالعبادة « ما يقصده الشارع لحقه »[(٣)] والعادة « ما يقصده الشارع لنفع العباد وانتظام معايشهم وأحوالهم »[(٤)] .

أما تعريفهم للإرسال فقد وقع موقع الاختلاف لديهم ، فالذى يبدو من بعضهم ان معناه عدم الاعتماد على أي نص شرعي ، وإنما يترك للعقل حق اكتشافها ، بينما يذهب البعض الآخر الى ان معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة ، واستناداً الى هذا التفاوت في معنى

---

(١) المستصفى : ١/١٤٠ .

(٢) رسالة الطوفي المنشورة في مصادر التشريع : ص٩٣ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

الإرسال تفاوتت تعاريف المصلحة المرسلة .

فابن برهان يعرفها بقوله هي : « ما لا تستند الى أصل كلي أو جزئي »[١] وربما رجع الى هذا التعريف ما ورد على لسان بعض الاصوليين المحدثين من « أنها الوصف المناسب الملائم لتشريع الحكم الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر ، ولم يدل شاهد من الشرع على اعتباره أو إلغائه »[٢] .

بينما يذهب الاستاذ معروف الدواليبي الى إدخالها ضمن ما شهد له أصل كلي من الشريعة يقول ـ وهو يتحدث عن الاستصلاح ـ : « الاستصلاح في حقيقته هو نوع من الحكم بالرأي المبني على المصلحة ، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها ، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها ، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء ، وتلك القواعد هي مثل قوله تعالى : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان** ﴾[٣] وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »[٤] .

وقد رادف بعضهم بينها وبين الاستصلاح[٥] ، كما رادف آخر بينها وبين الاستدلال[٦] .

وهو ما لم يتضح له وجه لبعده عما لهذه الألفاظ من مداليل لديهم ، فالاستصلاح ، كما هو صريح كلامهم ، هو بناء الحكم على المصلحة المرسلة لا أنه عينها ، كما ان الاستدلال إنما يكون بها لا انها عين الاستدلال .

وبما أن هذه التعاريف التي نقلنا نموذجين منها لا تحكي عن واقع واحد

---

(١) إرشاد الفحول : ص ٢٤٢ .

(٢) سلم الوصول : ص ٣٠٩ .

(٣) سورة النحل : الآية ٩٠ .

(٤) المدخل الى أصول الفقه : ص ٢٨٤ .

(٥) أصول الفقه للخضري : ص ٣٠٢ .

(٦) ارشاد الفحول : ص ٢٤٢ .

ليلتمس تعريفه الجامع المانع من بينها ، وربما اختلف الحكم فيها لديهم باختلاف مفاهيمها فلا جدوى بمحاكمتها .

والأنسب ان تعرض أحكامها وتحاكم على أساس ما ينتظمها من الأدلة نفياً أو اثباتاً على أسس من تعدد المفاهيم .

تقسيم الأحكام المترتبة على المصلحة :

وقد قسموا أحكامها المترتبة عليها بلحاظ ما لمصالحها من رتب الى أقسام ثلاثة :

١ ـ الضروري :

« وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع بل هي مطبقة على حفظها »(١) . يقول الغزالي : « وهذه الاصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضلّ ، وعقوبة المبتدع الداعي الى بدعته ، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم ، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس ، وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف ، وإيجاب حد الزنىٰ إذ به حفظ النسل والانساب ، وإيجاب زجرالغصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق وهم مضطرون اليها »(٢) ؛ ثم يقول : « وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والزجر عنها يستحيل ان لا تشتمل عليها ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق ، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر ، والقتل ، والزنىٰ ، والسرقة ، وشرب المسكر »(٣) .

---

(١) ارشاد الفحول : ص٢١٦ .

(٢) المستصفى : ١/١٤٠ .

(٣) المصدر السابق .

٢ ـ الحاجي :

وأرادوا به « ما يقع في محل الحاجة لا الضرورة »[١] كتشريع أحكام البيع ، والإجارة ، والنكاح لغير المضطر اليها من المكلفين .

٣ ـ التحسيني :

وأرادوا به ما يقع ضمن نطاق الأمور الذوقية ، كالمنع عن أكل الحشرات ، واستعمال النجس فيما يجب التطهر فيه ، أو ضمن ما تقتضيه آداب السلوك كالحث على مكارم الأخلاق ، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات ، وقد عرفه الغزالي بقوله هو : « ما لا يرجع الى ضرورة ولا حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للمزايا والمزايد »[٢] .

ولهذا التقسيم ثمرات أهمها تقديم بعضها على بعض في مجالات التزاحم فهي مرتبة من حيث الأهمية ، فالأول منها مقدم على الأخيرين والثاني على الثالث ، ولعل قسماً من الأقوال القادمة يبتني في حجيته على الأخذ ببعض هذه الأقسام دون بعض .

الاختلاف في حجيتها :

ذهب مالك واحمد ومن تابعهما « الى أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا اجماع ، وان المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدل على اعتبارها ولا على الغائها مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط »[٣] .

وغالى فيها الطوفي ، وهو من علماء الحنابلة[٤] ، فاعتبرها الدليل الشرعي

---

(١) ارشاد الفحول : ص٢١٦ .

(٢) المستصفى : ١/١٤٠ .

(٣) مصادر التشريع : ص٧٣ .

(٤) المصدر السابق : ص٨٠ .

الأساس في السياسات الدنيوية والمعاملات ، وقدمها على ما يعارضها من النصوص عند تعذر الجمع بينهما[١] .

بينما ذهب الشافعي ومن تابعه : « الى أنه لا استنباط بالاستصلاح ، ومن استصلح فقد شرع كمن استحسن ، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى »[٢] .

وللغزالي وهو من الشافعية تفصيل فيها فهو يرى ان « الواقع في الرتبتين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجرده ان لم يعتضد بشهادة اصل إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات ، فلا بعد في ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد ، وان لم يشهد الشرع بالرأي فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس . أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في ان يؤدي اليه اجتهاد مجتهد ، وان لم يشهد له أصل معين ، ومثاله ان الكفار اذا تترّسوا بجماعة من اسارى المسلمين ، فلو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كافة المسلمين ، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به في الشرع ، ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ، ثم يقتلون الاسارى ايضاً ، فيجوز ان يقول قائل : هذا الاسير مقتول بكل حال ، فحفظ جميع المسلمين اقرب الى مقصود الشرع ، لأنا نعلم ان مقصود الشرع تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله عند الإمكان فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة لا بدليل واحد وأصل معين ، بل بأدلة خارجة عن الحصر ، لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على اصل معين »[٣] .

---

(١) مصادر التشريع : ص٨١ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق : ص٧٤ .

(٣) المستصفى : ١/١٤١ .

وخلاصة ما انتهى اليه في ذلك اعتبار امور ثلاثة ان توفرت في شيء ما كشفت عن وجود الحكم فيه ، وهي :

١ ـ كون المصلحة ضرورية .

٢ ـ كونها قطعية .

٣ ـ كونها كلية[١] .

وهذا كله اذا وقعت في مرتبة الضروري « وان وقعت في مرتبة الحاجي فقد رأى في المستصفى ردها ، وفي شفاء الغليل قبولها »[٢] .

أما الأحناف فالمنسوب اليهم أنهم لا يقولون بالمصالح المرسلة ، ولا يعتبرونها دليلاً ، وقد تنظّر الاستاذ خلاف في هذه النسبة ، واستظهر من عدة وجوه خلاف ذلك[٣] .

وقد نسب الاستاذ الخفيف الى الشيعة واهل الظاهر « العمل بالمصالح المرسلة لكونهم لا يرون العمل بالقياس »[٤] وسيتضح الحال فيها .

ولعل الفصل في هذه الأقوال نفياً أو إثباتاً يتضح مما عرضوه للحجية من أدلة ، وقد آثرنا تحريرها على ترتيب ما ذكروه في التقديم والتأخير .

أدلة الحجية من العقل :

وخلاصة ما استدل به للاستصلاح منها بعد إكمال نواقص بعضها ببعض هو :

١ ـ ان الأحكام الشرعية إنما شرعت لتحقيق مصالح العباد ، وان هذه المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة معقولة ، أي مما يدرك العقل حسنها ، كما انه يدرك قبح ما نهى عنه ، فاذا حدثت واقعة لا نص فيها « وبنى المجتهد حكمه فيها

---

(١) المستصفى : ١/١٤١ .

(٢) محاضرات في أسباب الاختلاف للخفيف : ص ٢٤٤ .

(٣) مصادر التشريع : ص ٧٤ .

(٤) محاضرات في أسباب الاختلاف : ص ٢٤٤ .

على ما أدركه عقله من نفع أو ضرر ، كان حكمه على أساس صحيح معتبر من الشارع ، ولذلك لم يفتح باب الاستصلاح إلا في المعاملات ونحوها مما تعقل معاني أحكامها فلا تشريع فيها بالاستصلاح »[١] .

وهذا الاستدلال لا يتم إلا على مبنى من يؤمن بالتحسين والتقبيح العقليين ، والدليل ـ كما ترون ـ قائم على الاعتراف بإمكان إدراك العقل لذلك .

وقد سبق ان قلنا : ان العقل قابل للإدراك ، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً لكشفه عن حكم الشارع ، ولكن الإشكال كل الإشكال في جزمه بذلك لما مر من أن أكثر الأفعال الصادرة عن المكلفين ، اما ان يكون فيها اقتضاء التأثير أو ليس فيها حتى الاقتضاء ، وما كان منها من قبيل الحسن والقبح الذاتيين فهو نادر جداً ، وأمثلته قد لا تتجاوز العدل والظلم وقليلاً من نظائرهما .

وما فيه الاقتضاء يحتاج الى إحراز تحقق شرائطه وانعدام موانعه ، أي إحراز تأثير المقتضي وهو مما لا يحصل به الجزم غالباً لقصور العقل عن إدراك مختلف مجالاته ، وربما كانّ بعضها مما لا يناله إدراك العقول كما مر عرض ذلك مفصلاً .

٢ ـ قولهم : « ان الوقائع تحدث والحوادث تتجدد ، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الاسلامية عن مصالح العباد وقصرت عن حاجاتهم ، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال مع انها الشريعة العامة لكافة الناس ، وخاتمة الشرائع السماوية كلها »[٢] .

وقد أجبنا على نظير هذا الاستدلال في مبحث القياس ، وبيّنا أنّ أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقصر عن حاجاتهم ، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبينات والأحوال ، وبخاصة اذا

---

(١) مصادر التشريع : ص ٧٥ .
(٢) المصدر السابق .

لوحظت مختلف المفاهيم بعناوينها الأولية والثانوية وأحسن تطبيقها والاستفادة منها . والحقيقة ان تأثير الزمان والمكان والأحوال انما هو في تبدل مصاديق هذه المفاهيم .

فالآية الآمرة بالاستعداد بما يستطيعون له من قوة لإرهاب أعداء الله قد لا نجد لها مصداقاً في ذلك الزمن الا بإعداد السيوف والرماح والتروس والخيول وأمثالها ، لأن القوة السائدة هي من هذا النوع ؛ ولكن تبدل الزمان وتغير وسائل الحرب حوّل الاستعداد الى إعداد مختلف الوسائل السائدة في الامم المتحضرة للحروب كالقنابل النووية وغيرها ، فالمفهوم هو وجوب الاستعداد بما يستطاع لهم من قوة لم يتغير في الآية ، وإنما تغيرت مصاديقه وهكذا ...

فالتبدل في الحقيقة ، لم يقع في المفاهيم الكلية ، وإنما وقع في أفرادها ومصاديقها ، فما كان مصداقاً لمفهوم ما ربما تحول الى مصداق لمفهوم آخر .

ولقد وسع لنا الشارع المقدس بما شرحه لنا من العناوين الثانوية من جهة ، وبفتحه لنا أبواب الاجتهاد سواء في التعرف على أحكامه الكلية أم التماس مصاديقها بما سد حاجاتنا الأساسية الى تطوير أنفسنا ، ومسايرة عصورنا ضمن اطار ما جاء به من أحكام ، ولكن لا على ان نفسح المجال أمام أوهامنا وظنوننا لنتحكم في مصائر العباد كيفما نشاء ، وما دام مقياس الحجية بأيدينا ـ وهو ما سبق ان عرضناه ـ فلا مجال لاعتماد ما يخالف هذا المقياس ، والأساس فيه هو تحصيل العلم بالحكم أو العلمي ، ولا أقل من تحصيل الوظيفة التي يأمن معها الانسان من غائلة العقاب .

الاستدلال بسيرة الصحابة :

وكما استدلوا بالعقل فقد استدلوا عليها بسيرة الصحابة ، ومما جاء في دليلهم : «ان أصحاب رسول الله ﷺ لما طرأت لهم بعد وفاته حوادث وجدت لهم

طوارئ شرعوا لها ما رأوا أن فيه تحقيق المصلحة ، وما وقفوا عن التشريع لأن المصلحة ما قام دليل من الشارع على اعتبارها ، بل اعتبروا ان ما يجلب النفع أو يدفع الضرر حسبما أدركته عقولهم هو المصلحة ، واعتبروه كافياً لأن يبنوا عليه التشريع والأحكام ، فأبو بكر جمع القرآن في مجموعة واحدة ، وحارب مانعي الزكاة ، ودرأ القصاص عن خالد بن الوليد ، وعمر أوقع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة ، ووقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة ، وقتل الجماعة في الواحد ؛ وعثمان جدد أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة... »[1] .

والغريب ان تنزل هذه التصرفات وأمثالها على القياس تارة والاستحسان اخرى والمصالح ثالثة ، وتعتبر على ألسنة البعض أدلة عليها ، وما أدري هل تتسع الواقعة الواحدة لمختلف هذه الأدلة مع تباينها مفهوماً أم ماذا ؟!

ومهما يكن فإن النقاش في هذا النوع من الاستدلال واقع صغرى وكبرى .

أما الصغرى فلعدم إمكان تكوين سيرة لهم من مجرد نقل أحداث عن أفراد منهم يمكن ان تنزل على هذا الدليل أو ذاك ، ومن شرائط السيرة ان يصدر المجموع عنها في سلوكهم الخاص ، وكذلك لو أريد من هذا الدليل إجماعهم السكوتي على ذلك بالتقريب الذي ذكروه بالقياس ، والذي عرفت ـ فيما سبق ـ مناقشته .

أما اذا أريد الاستدلال بتصرفاتهم الفردية فهي لا تصلح للدليلية على أي حال لعدم الايمان بعصمتهم أولاً ، واجتهادهم لا يتجاوز في حجيته أنفسهم ومن يرجع اليهم بالتقليد .

وأما المناقشة في الكبرى فلعدم حجية مثل هذه السيرة أو الاجماع على أمثال هذه الأدلة ، لأن هذه التصرفات غير معللة على ألسنتهم ، وما يدرينا أن الباعث

---

(١) مصادر التشريع : ص ٧٥.

على صدورها هو إدراك المصالح من قبلهم ، والسيرة مجملة لا لسان لها لنتمسك به ، وغاية ما يمكن ان تدل عليه هو حجية نفس ما قامت عليه من أفعال لو كانت مثل هذه السير من الحجج التي يركن اليها لا حجية مصادرها المتخيلة ، على أن هذه التصرفات ـ كما سبقت الإشارة اليها ـ جارٍ أكثرها على مخالفة النصوص لأمور اجتهادية لا نعرف اليوم عواملها وبواعثها الحقيقية ، وفيما سبق عرضه في مبحث القياس ما يغني عن إطالة الحديث .

الاستدلال بحديث لا ضرر :

وقد تبناه الطوفي وقرب دلالته ـ بعد ان أطال الحديث في سنده ـ بقوله : « وأما معناه فهو ما أشرنا اليه من نفي الضرر والمفاسد شرعاً ، وهو نفي عام إلا ما خصصه الدليل ، وهذا يقتضي تقديم مقتضى هذا الحديث على جميع أدلة الشرع ، وتخصيصها به في نفي الضرر وتحصيل المصلحة لأنا لو فرضنا أن بعض أدلة الشرع تضمن ضرراً ، فإن نفيناه بهذا الحديث كان عملاً بالدليلين ، وان لم ننفه به كان تعطيلاً لأحدهما وهو هذا الحديث ؛ ولا شك أن الجمع بين النصوص في العمل بها أولى من تعطيل بعضها »(١) .

ويقول : « ثم ان قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا ضرر ولا ضرار ، يقتضي رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة لأنهما نقيضان لا واسطة بينهما »(٢) .

والذي يرد على هذا الاستدلال :

١ ـ اعتقاده أن نسبة هذا الحديث الى الادلة الأولية هي نسبة المخصص مع ان من شرائط المخصص ان يكون أخص مطلقاً من العام ليصح تقديمه عليه ، وقد سبق

---

(١) رسالة الطوفي : ص٩٠ .
(٢) المصدر السابق : ص٩١ .

بيان السر في ذلك في بحوث التمهيد وغيرها .

والنسبة هنا بين حديث لا ضرر وأي دليل من الادلة الاولية هي نسبة العموم من وجه ، فوجوب الوضوء مثلاً ، بمقتضى إطلاقه شامل لما كان ضررياً وغير ضرري ، وأدلة لا ضرر شاملة للوضوء الضرري وغير الوضوء ، فالوضوء الضرري مجمع للحكمين معاً ، ومقتضى القاعدة التعارض بينهما والتساقط ، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر لأن نسبة العامين الى موضع الالتقاء من حيث الظهور نسبة واحدة .

والظاهر أن الطوفي ـ بحاسته الفقهية ـ أدرك تقديم هذا الدليل على الأدلة الأولية وإن لم يدرك السر في ذلك .

والسر هو ما سبق ان ذكرناه من حكومة هذا النوع من الأدلة على الأدلة الاولية لما فيه من شرح وبيان لها ، فكأنه يقول بلسانه ان ما شرع لكم من الاحكام هو مرفوع عنكم اذا كان ضررياً ، فهو ناظر اليها ومضيق لها .

وما دام لسانه لسان شرح وبيان فلا معنى لملاحظة النسبة بينه وبين غيره من الادلة .

٢ ـ اعتقاده أن بين الضرر والمصلحة نسبة التناقض ، ولذلك رتب على انتفاء احدهما ثبوت الآخر لاستحالة ارتفاع النقيضين مع ان الضرر معناه لا يتجاوز النقص في المال أو العرض أو البدن وبينه وبين المصلحة واسطة ، فالتاجر الذي لم يربح في تجارته ولم يخسر فيها لا يتحقق بالنسبة اليه ضرر ولا منفعة ، فهما اذن من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث ، ومتى حصلت واسطة بينهما فانتفاء أحدهما لا يستلزم ثبوت الآخر ، وعلى هذا المعنى يبتني ثبوت المباح ، وهو الذي لا ضرر ولا مصلحة فيه .

وإذن فانتفاء الضرر هنا لا يستلزم ثبوت المصلحة ، ومن هنا قلنا : ان حديث

لا ضرر رافع للتكليف لا مشرع ، فهو لا يتعرض الى أكثر من ارتفاع الاحكام الضررية عن موضوعاتها ، اما اثبات احكام أخر فلا يتعرض لها ، وإنما المرجع فيها الى أدلتها الاخرى .

واذا اتضح هذا لم يبق أمام الطوفي ما يصلح للاستدلال به على المصالح المرسلة فضلاً عن الغلو فيها .

غلو الطوفي في المصالح المرسلة :

وكان من مظاهر غلو الطوفي فيها تقديمه رعاية المصلحة على النصوص والاجماع ، واستدل على ذلك بوجوه :

« أحدها : ان منكري الاجماع قالوا برعاية المصالح ، فهو إذن محل وفاق ، والاجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه »[1] .

ويرد على هذا الاستدلال عدم التفرقة بين رعاية المصلحة وبين الاستصلاح كدليل ، فالامة ، وإن اتفقت على ان أحكام الشريعة مما تراعى فيها المصالح ، ولكن دليل الاستصلاح موضع خلاف كبير لعدم إيمان الكثير منهم بإمكان إدراك هذه المصالح مجتمعة من غير طريق الشرع ، وقد سبق إيضاح ذلك في مبحث العقل .

فدليل الاستصلاح إذن ليس موضع وفاق ليقدم على الإجماع .

الوجه الثاني : ان النصوص مختلفة متعارضة فهي سبب الخلاف في الاحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً فكان اتباعه أولى ، وقد قال عز وجل : **﴿ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ﴾**[2] ، **﴿ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم**

---

(١) رسالة الطوفي : ص١٠٩ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٠٣ .

في شيء ﴾[١]؛ وقال ﷺ: «لا تختلفوا فتختلف قلوبكم»[٢]، وقد قال عز وجل في مدح الاجتماع: ﴿ وألّف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألّفت بين قلوبهم ولكن الله ألّف بينهم ﴾[٣]؛ وقال ﷺ: «كونوا عباد الله إخوانا».

ومن تأمل ما حدث بين أئمة المذاهب من التشاجر والتنافر، علم صحة ما قلنا، حتى أن المالكية استقلوا بالمغرب، والحنفية بالمشرق، فلا يقار أحد المذهبين أحداً من غيره في بلاده إلا على وجه ما، وحتى بلغنا أن أهل جيلان من الحنابلة اذا دخل اليهم حنفي قتلوه، وجعلوا ماله فيئاً حكمهم في الكفار، وحتى بلغنا أن بعض بلاد ما وراء النهر من بلاد الحنفية، كان فيه مسجد واحد للشافعية وكان والي البلد يخرج كل يوم لصلاة الصبح فيرى ذلك المسجد فيقول: أما آن لهذه الكنيسة أن تغلق؟ فلم يزل كذلك، حتى أصبح يوماً وقد سد باب ذلك المسجد بالطين واللبن فأعجب الوالي ذلك.

ثم ان كلاً من اتباع الأئمة، يفضل إمامه على غيره في تصانيفهم ومحاوراتهم، حتى رأيت حنفياً صنّف مناقب أبي حنيفة، فافتخر فيها باتباعه، كأبي يوسف ومحمد وابن المبارك ونحوهم، ثم قال: يعرض بباقي المذاهب:

اولئك آبائي فجئني بمثلهم   اذا جمعتنا يا جرير المجامع

وهذا شبيه بدعوى الجاهلية وغيره كثير، وحتى ان المالكية يقولون: الشافعي غلام مالك، والشافعية يقولون: احمد بن حنبل غلام الشافعي، والحنابلة يقولون: الشافعي غلام احمد بن حنبل.

وقد ذكره أبو الحسن القرافي في الطبقات من اتباع أحمد.

والحنفية يقولون: ان الشافعي غلام ابي حنيفة لأنه غلام محمد بن الحسن،

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥٩.
(٢) صحيح مسلم: كتاب الصلاة، الحديث: ٦٥٤.
(٣) سورة الأنفال: الآية ٦٣.

ومحمد غلام ابي حنيفة ، قالوا لولا أن الشافعي من اتباع ابي حنيفة لما رضينا أن ننصب معه الخلاف . وحتى أن الشافعية يطعنون بان أبا حنيفة من الموالي ، وانه ليس من أئمة الحديث ، وأحوج ذلك الحنفية الى الطعن في نسب الشافعي وانه ليس قرشيّاً بل من موالي قريش ، ولا إماماً في الحديث لأن البخاري ومسلماً أدركاه ولم يرويا عنه ، مع أنهما لم يدركا إماماً إلا رويا عنه ، حتى احتاج الإمام فخر الدين والتميمي في تصنيفيهما مناقب الشافعي الى الاستدلال على هاشميته ، وحتى جعل كل فريق يروي السنّة في تفضيل إمامه ، فالمالكية رووا : « يوشك أن تضرب اكباد الإبل ولا يوجد أعلم من عالم المدينة » . قالوا : وهو مالك ، والشافعية رووا : « الأئمة من قريش ، تعلموا من قريش ولا تعالموها » ، أو « عالم قريش ملأ الأرض علماً » ، قالوا : ولم يظهر من قريش بهذه الصفة إلا الشافعي .

والحنفية ، رووا : « يكون في أمتي رجل يقال له النعمان هو سراج أمتي ، ويكون فيهم رجل يقال له محمد بن ادريس هو أضر على أمتي من ابليس » .

والحنابلة رووا : « يكون في أمتي رجل يقال له أحمد بن حنبل يسير على سنتي سير الانبياء » أو كما قال فقد ذهب عني لفظه .

وقد ذكر أبو الفرج الشيرازي في أول كتابه المنهاج : واعلم ان هذه الأحاديث ما بين صحيح لا يدل ، ودال لا يصح . أما الرواية في مالك والشافعي فجيدة لكنها لا تدل على مقصودهم لأن عالم المدينة ان كان اسم جنس فعلماء المدينة كثير ولا اختصاص لمالك دونهم ، وان كان اسم شخص فمن علماء المدينة الفقهاء السبعة وغيرهم من مشايخ مالك الذين أخذ عنهم وكانوا حينئذ أشهر منه ، فلا وجه لتخصيصه بذلك وإنما حمل أصحابه على حمل الحديث عليه كثرة أتباعه وانتشار مذهبه في الأقطار ، وذلك أمارة على ما قالوا ، وكذلك الأئمة من قريش لا اختصاص للشافعي به ، ثم هو محمول على الخلفاء في ذلك ، وقد احتج به أبو بكر

يوم السقيفة ، وكذلك (تعلموا من قريش) لا اختصاص لأحد به .

« أما قوله : (عالم قريش يملأ الارض علماً) فابن عباس يزاحم الشافعي فيه ، فهو أحق به لسبقه وصحبته ودعاء النبيﷺ له في قوله : (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)[١] فكان يسمى بحر العلم وحبر العرب ، وإنما حمل الشافعية الحديث على الشافعي لاشتهار مذهبه وكثرة أتباعه ، على ان مذهب ابن عباس مشهور بين العلماء لا ينكر .

وأما الرواية في أبي حنيفة واحمد بن حنبل فموضوعة باطلة لا أصل لها ، أما حديث « هو سراج أمتي » فأورده ابن الجوزي في الموضوعات ، وذكر ان مذهب الشافعي لما اشتهر أراد الحنفية اخماله ، فتحدثوا مع مأمون بن أحمد السلمي وأحمد ابن عبدالله الخوشاري وكانا كذابين وضاعين ، فوضعا هذا الحديث في مدح أبي حنيفة وذم الشافعي ، ﴿ ويأبى الله إلا ان يتم نوره ﴾ .

وأما الرواية في أحمد بن حنبل فموضوعة قطعاً لأنا قدمنا أن أحمد كان أحفظ الناس للسنة وأشدهم بها احاطة حتى ثبت انه كان يذاكر تأليف ألف حديث وانه قال : خرجت مسندي من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث ، وجعلته حجة بيني وبين الله عز وجل ، فما لم تجدوه فيه فليس بشيء .

ثم ان هذا الحديث الذي أورده الشيرازي في مناقب أحمد ليس في مسنده ، فلو كان صحيحاً لكان هو أولى الناس باخراجه والاحتجاج به في محنته التي ضيق الارض ذكرها .

فانظر بالله أمراً يحمل الاتباع على وضع الأحاديث في تفضيل أئمتهم وذم بعضهم ، وما مبعثه إلا تنافس المذاهب في تفضيل الظواهر ونحوها على رعاية المصالح الواضح بيانها الساطع برهانها ، فلو اتفقت كلمتهم بطريق ما لما كان شيء

---

(١) مسند أحمد : مسند بني هاشم ، الحديث : ٢٢٧٤ و٢٧٣١ .

مما ذكرنا عنهم.

واعلم ان من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك عمر بن الخطاب، وذلك ان اصحابه استأذنوه في تدوين السنة في ذلك الزمان فمنعهم من ذلك وقال: (لا أكتب مع القرآن غيره) مع علمه أن النبي ﷺ قال: « اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع »(١) وقال: « قيدوا العلم بالكتابة »(٢) قالوا: فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روى عن النبي ﷺ، لانضبطت السنة، ولم يبق بين أحد من الأمة وبين النبي ﷺ؛ في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته، لأن تلك الدواوين تتواتر عنهم الينا كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما »(٣).

ثم أورد بعد ذلك على نفسه بقوله: « فإن قيل: خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة وسعة، فلا يحويه حصرهم من جهة واحدة لئلا يضيق بحال الاتساع، قلنا: هذا الكلام ليس منصوصاً عليه من جهة الشرع حتى يمتثل، ولو كان لكان مصلحة الوفاق أرجح من مصلحة الخلاف فتقدم.

ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارض بمفسدة تعرض منه، وهو ان الآراء اذا اختلفت وتعددت اتبع بعض رخص بعض المذاهب فأفضى الى الانحلال والفجور كما قال بعضهم:

فاشرب ولط وازن وقامر واحتجج   في كل مسأله بقول إمام

يعني بذلك شرب النبيذ وعدم الحد في اللواط على رأي أبي حنيفة، والوطأ في الدبر على ما يعزى الى مالك، ولعب الشطرنج على رأي الشافعي.

وأيضاً فإن بعض أهل الذمة ربما أراد الاسلام فيمنعه كثرة الخلاف وتعدد

---

(١) صحيح البخاري: كتاب اللقطه، الحديث ٢٢٥٤.

(٢) بحار الانوار: ٦١ / ١٢٤.

(٣) رسالة الطوفي: ص١٠٩ الى ١١٣.

الآراء ظناً منه انهم يخطئون ، لأن الخلاف مبعود عنه بالطبع ، ولهذا قال الله تعالى : ﴿ الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ﴾[1] أي يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً ، لا يختلف إلا بما فيه من المتشابهات وهي ترجع الى المحكمات بطريقها ، ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفادة من قولهﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » على ما تقرر ، لاتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف ، فلم يكن ذلك شبهة في امتناع من أراد الاسلام من أهل الذمة وغيرهم »[2] .

ومع الغض عما في نصه هذا من خطابية وتطويل قد لا تكون له حاجة ، ان الاختلاف ضرورة لا يمكن دفعها عن البشر ، وهو لا يستدعي الصراع والخصام المذهبي ما دام أصحابه يسيرون ضمن نطاق الاجتهاد بموضوعية تامة ، وما دامت الأهواء السياسية وغيرها بعيدة عنه .

وهذا النوع من الصراع بين اتباع المذاهب كانت من ورائه دائماً عوامل لا ترتبط بالدين .

وكانت السياسة من وزاء أكثرها وكثير من هؤلاء المصطرعين لم يكونوا من العلماء المجتهدين ، وإنما كانوا مرتزقة باسم الدين لانسداد أبواب الاجتهاد في هذه الفترات التي أرخ لها ، وحيث يوجد الغرض والهوى والجهل ومحاولات الاستغلال من تجار الضمائر والمبادئ توجد التفرقة والصراع ، وأمثال هؤلاء المفرقين من العلماء إنما هم دمى بيد السلطة تحركها كيفما تشاء .

وإلا فان العالم الصحيح لا يضره الاختلاف معه في مجالات استنباطه ، وربما سر لعلمه بقيمة ما يأتي به الصراع من تلاقح فكري وإنماء وتطور للأفكار التي يؤمن بها .

---

(١) سورة الزمر : الآية ٢٣ .

(٢) رسالة الطوفي : ص١١٦ .

والعلماء في مختلف المجالات العلمية يختلفون ، وما سمعنا خلافاً أوجب الصراع فيما بينهم باسم العلم فضلاً عن أن يدب الصراع الى أبناء شعوبهم فيقتتلون ، اللهم الا اذا كانت السلطات من ورائه كما هو الشأن في موقف سلطة الكنيسة من بعض العلماء المكتشفين أمثال غاليلو .

والشيعة أنفسهم رأوا طوائف من علمائهم وهم بحكم فتح أبواب الاجتهاد على أنفسهم كانوا يختلفون ، وينقد بعضهم آراء البعض الآخر ، ومع ذلك كله نرى تقديسهم لعلمائهم يكاد يكون منقطع النظير .

وما استشهد به من الآيات والروايات على المنع من الاختلاف اجنبي عن هذا النوع من الاختلاف الذي يقتضيه البحث الموضوعي ، لأن المنع عن هذا النوع منه تعبير آخر عن الدعوة الى الجمود وإماتة الفكر والنظر في شؤون الدين ، وهو ما ينافي الدعوة الى تدبر ما في القرآن والنظر الى آياته ، بل ينافي الدعوة الى تدبر ما في الكون والحث على استعمال العقل ، وهو ما طفحت به كثير من الآيات والأحاديث ، لأن طبيعة التدبر واستعمال الفكر تدعو الى اختلاف الرأي .

فالاختلاف المنهي عنه هو الاختلاف الذي يدعو الى التفرقة وتشتيت كلمة الأمة ، أي الاختلاف الذي يستغل عاطفياً لتفرقة الشعوب لا الاختلاف الذي يدعو اليه البحث الموضوعي وهو من أسباب الالفة والتعاطف بين اربابه ، ففي الاستدلال خلط بين نوعي الاختلاف .

ومع التغافل عن هذه الناحية فان دعواه بأن رعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه ـ فهو سبب الاتفاق ـ لا أعرف لها وجهاً ، لأن المصالح الحقيقية التي يتطابق عليها العقلاء محدودة جداً ، وما عداها كلها موضع خلاف بل هي نفسها موضع لخلاف كبير في مواقع تطبيقها كما سبق بيانه في مبحث العقل ، فكيف يكون

النظر فيها موضعاً لاتفاق الكلمة وبخاصة اذا وسعنا الأمر الى عوالم الظنون بها والأوهام ؟ وهل تكفي مواضع الاتفاق منها لاقامة شريعة اذا تجردنا عن النصوص ؟

وبهذا يتضح الجواب على ما أورده على نفسه من اشكال وأجاب عليه ، فكون الاختلاف رحمة وسعة مما لا اشكال فيه أصلاً اذا كان في حدود البحث الموضوعي ، والذي يدل عليه كل ما يدل على وجوب المعرفة المستلزمة حتماً للاختلاف من آيات وأحاديث ، ومعارضتها بمفسدة الأخذ بالرخص لا تعتمد على أساس .

فالآخذون بالرخص اما ان يكونوا معتمدين على حجة ، كأن يكون هناك مرجع مستوف لشرائط التقليد يسيغ لهم ذلك ، فالأخذ بها لا يشكل مفسدة وأصحابها معذورون ، واما ان لا يكونوا على حجة ، وهؤلاء لا حساب لنا معهم لتمردهم على أصل الشريعة في عدم الركون في تصرفاتهم على أساس ، وكونهم يستغلون الرخص لتبرير أعمالهم أمام الرأي العام ، فانما هو من قبيل الخداع والتمويه ، ولو لم تكن هناك رخص لارتكبوا هذه الأعمال والتمسوا لها مبررات غير هذه .

وكون الاختلاف مانعاً من دخول أهل الذمة الى الاسلام هو الآخر لا يخلو من غرابة ، فان هؤلاء ان كانوا على درجة من الثقافة عرفوا ان هذا المقدار من الاختلاف مبرر في جميع الشرائع ، بل هو مما تقتضيه الطبيعة البشرية لاستحالة اتفاق الناس في فهم جميع ما يتصل بشؤون شرائعهم ، بل جميع ما يتصل بشؤونهم الحياتية وغيرها ، ومتى منع الاختلاف أحداً من الدخول في الاسلام ؟!

وهناك أدلة أخرى له لا تستحق ان تعرض ويطال فيها الحديث وأجوبتها تعرف مما سبق ان عرضناه في مبحث القياس .

فغلو الطوفي في استعمال المصالح المرسلة وتقديمها على النصوص والاجماع لا يستقيم أمره بحال .

نفاة الاستصلاح وأدلتهم :

أما نفاة الاستصلاح ـ وفي مقدمتهم الشافعي ـ فأهم ما استدلوا به :

١ ـ ايمانهم بكمال الشريعة واستيفائها لحاجات الناس « ولو كانت مصالح الناس تحتاج الى أكثر مما شرعه ومما ارشد الى الاهتداء به لبيّنه ولم يتركه ، لأنه سبحانه قال على سبيل الاستنكار : ﴿ **أيحسب الانسان ان يترك سدى** ﴾[1] »[2] .

والجواب على هذا الاستدلال : ان مثبتي الاستصلاح لا ينكرون وفاء الشريعة بحاجات الناس وان انكروا وفاء النصوص بها ، فهم يعتبرون العقول من وسائل ادراكها كالنصوص على حد سواء ، واهتداء العقول اليها انما هو بهداية من الله عز وجل لها ، فالعقول اذن كاشفة وليست بمشرعة .

٢ ـ ما يستفاد من قول الغزالي وهو يرد على من يريد اعتبار الاستصلاح أصلاً خامساً : « من ظن انه أصل خامس فقد أخطأ لأنا رددنا المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع ؛ فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطروحة ، ومن صار اليها فقد شرع ، كما ان من استحسن فقد شرع ، وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة ، اذ القياس أصل معين ، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من

---

(١) سورة القيامة : الآية ٣٦.

(٢) مصادر التشريع : ص٧٨ .

الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسلة، واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة »[١].

والجواب الذي يصلح ـ لمثبتي الاستصلاح ـ التمسك به : ان حصر معرفة المصلحة التي تحفظ مقاصد الشرع بالكتاب والسنة والإجماع لا دليل عليه، لما سبق من إثبات كاشفية العقل وإدراكه للمصالح والمفاسد المستلزم لإدراك حكم الشارع بها.

ومع إمكان الإدراك فليس هناك ما يمنع من وقوعه أحياناً، وعلى أي حال فالمسألة مبنائية.

٣ ـ ما ذكره الآمدي في كتابه الاحكام من ان « المصالح على ما بيّنا، منقسمة الى ما عهد من الشارع اعتبارها، والى ما عهد منه إلغاؤها، والمرسلة مترددة بين ذينك القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر، فامتناع الاحتجاج بالمرسل دون شاهد بالاعتبار يبين انه من قبيل المعتبر دون الملغى »[٢].

وموضع الفجوة في هذا الاستدلال اعتبار المصلحة مترددة بين القسمين اذا أريد من ترددها بين ما دلّ على الاعتبار من النصوص، وما دلّ على الإلغاء، لافتراض القائلين بالاستصلاح ان النصوص غير متعرضة لها اعتباراً أو إلغاء، وإنما اكتشفوا اعتبارها من قبل الشارع بدليل العقل، فهي إذن معتبرة من الشارع ولكن من غير ما عهد منه، فهي قسم ثالث في عرض ذينك القسمين.

وان شئت ان تقول : ان الاعتبار على قسمين : معهود من الشرع بطريق

---

(١) المستصفى : ١٤٣/١ وما بعدها.
(٢) مصادر التشريع : ص٧٩ نقلا عنه.

النصوص ، ومعهود منه بطريق العقل ؛ وهذه من القسم الثاني وليست بأحد القسمين اللذين ذكرهما الآمدي ليقال : « وليس إلحاقها بأحدهما أولى من إلحاقها بالآخر » .

تلخيص وتعقيب :

وخلاصة ما انتهينا اليه ان تعاريف المصالح المرسلة مختلفة ، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة ، كما هو مقتضى استفادة الدواليبي والطوفي .

ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسنة ، والاجتهاد فيها إنما يكون من قبيل تحقيق المناط بقسمه الأول ، أي تطبيق الكبرى على صغراها بعد التماسها ـ أعني الصغرى ـ بالطرق المجعولة من الشارع لذلك ، ولا يضر في ذلك كونها غير منصوص عليها بالذات ، إذ يكفي في إلحاقها بالسنة دخولها تحت مفاهيمها العامة ، ومتى اشترطنا في السنة ان تكون خاصة لتكون مصدراً من مصادر التشريع ، فعدها ـ بناء على هذه التعاريف ـ في مقابل السنة لا يعرف له وجه .

وأما على تعاريفها الأخر فينحصر إدراكها بالعقل . والذي ينبغي ان يقال عنها انها تختلف من حيث الحجية باختلاف ذلك الإدراك ، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً ـ أي إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلق بها في عوالم تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرع ـ فهي حجة ، إذ ليس وراء القطع ، كما سبق تكراره ، مجال لتساؤل أو استفهام .

يقول المحقق القمي : « والمصالح اما معتبرة في الشرع وبالحكم القطعي من العقل من جهة إدراك مصلحة خالية من المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال

والنسل ، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها[١] ... الخ » .

ولكن القول بحجيتها هنا لا يجعلها دليلاً مستقلاً في مقابل العقل ، بل هي نفس ما عرضناه سابقاً في مبحث حجيته .

وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً بأن كان قد أدرك المصلحة ، واحتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم ، أو احتمل انها فاقدة لبعض شرائط الجعل كما هو الغالب فيها ، بل لا يتوفر الإدراك الكامل إلا في حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية ـ كما سبق ـ فإن القول بحجيتها ـ أعني هذا النوع من المصالح المرسلة ـ مما يحتاج الى دليل ، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك ، لما قلناه من أن الإدراك الناقص ـ وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة ـ ليست حجيته ذاتية ، بل هي محتاجة الى الجعل والأدلة غير وافية بإثباته .

والشك في الحجية كافٍ للقطع بعدمها لتقومها بالعلم ، وقد مرّ إيضاح ذلك كله .

وبهذا يتضح ان الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها الى العقل على سبيل الجزم ، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل وما عداه فهو ليس بحجة ، فنسبة الاستاذ الخفيف القول بها الى الشيعة ليس بصحيح على اطلاقه .

---

(١) القوانين المحكمة : ٢/٩٢ .

الباب الأول

القسم الثامن

فتح الذرائع وسدها

* الذريعة لغة واصطلاحاً
* أقسام الذريعة
* حكمها
* الأدلة على الحكم: أدلتها من الكتاب والسنة
* أدلتها من العقل
* خلاصة وتعقيب

الذريعة لغة واصطلاحاً :

للذريعة مدلولان : لغوي واصطلاحي ، فهي في اللغة الوسيلة التي يتوصل بها الى الشيء .

وفي الاصطلاح وقعت موضعاً لاختلافهم في مقام التحديد ، فالشاطبي يحددها بـ« التوسل بما هو مصلحة الى مفسدة »[1] .

وقريب منه ما ورد على ألسنة بعض المتأخرين في تحديدها فهي عنده « ما يتوصل به الى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة »[2] .

ويرد على هذين التعريفين انهما غير جامعين لاقتصارهما على وسائل الأمور المحرمة ، بينما تعم الذريعة ـ كدليل ـ جميع الوسائل سواء كانت وسائل لمحرمات أم واجبات أم غيرهما من الأحكام ، يقول القرافي : « الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح »[3] .

وقريب منه قول سلام : « الذرائع اذا كانت تفضي الى مقصد هو قربة وخير أخذت الوسيلة حكم المقصد ، واذا كانت تفضي الى مقصد ممنوع هو مفسدة أخذت حكمه ؛ ولذا فإن الإمام مالكاً يرى انه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى لأن المصلحة مطلوبة ، وسدها في الحالة الثانية لأن المفاسد ممنوعة »[4] ، اللهم إلا أن يكون ذلك مجرد اصطلاح خاص لهم ولا حساب لنا معه .

---

(١) الموافقات : ٤/١٩٩ .

(٢) المدخل للفقه الاسلامي : ص٢٦٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) المصدر السابق .

ولعل أقرب تعاريفها الى السلامة ما ذكره ابن القيم من أن « الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً الى الشيء »[1] ، وهو مأخوذ من مفهومها اللغوي ، إلا أن تعميم الشيء فيه يجعله غير مانع من الغير لدخول جميع الوسائل المفضية الى غير الأحكام الشرعية ، وهو ما لا يتصل بحثه بوظيفة الأصولي ، فالأنسب تعريفها بـ(الوسيلة المفضية الى الأحكام الخمسة) ليشمل بحثها كل ما يتصل بالذريعة وأحكامها من أبحاث سواء أفضت الى مصالح أم مفاسد أم غيرها ، على أن الذي ركّز عليه الباحثون من أقسامها هو الذريعة المفضية الى مفسدة وخصوها بأكثر أحاديثهم .

أقسام الذريعة :

وقد قسمها ابن القيم الى أقسام أربعة :

١ ـ الوسائل الموضوعة للإفضاء الى المفسدة ، ومثل لها بشرب المسكر المفضي الى مفسدة السكر ، والزنىٰ المفضي الى اختلاط المياه وفساد الفراش ، وليس لهذه الأفعال ظواهر غير الإفضاء الى المفسدة .

٢ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ، إلا أن فاعلها قصد بها التوسل الى المفسدة ، ومثالها فعل من يعقد النكاح قاصداً به التحليل ، أو يعقد البيع قاصداً به الربا .

٣ ـ الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ، والتي لم يقصد التوسل بها الى المفسدة لكنها مفضية اليها غالباً ومفسدتها أرجح من مصلحتها ، ومثالها مسبة آلهة المشركين بين ظهرانيهم فيسبوا الله عدواً ، وتزين المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها .

---

(١) اعلام الموقعين : ١٤٧/٣ .

٤ ـ الوسائل الموضوعة للمباح ، وقد تفضي الى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها ، ومثلوا لها بالنظر الى المخطوبة والمشهود عليها ، وكلمة الحق عند سلطان جائر [١] .

حكمها :

أما حكمها فقد اختلفوا فيه ، فالذي عليه ابن القيم وجماعة ان الوسيلة تأخذ حكمها مما تنهي اليه ، وقرّب ذلك بقوله : « لما كانت المقاصد لا يتوصل اليها إلا باسباب وطرق تفضي اليها ، كانت طرقها واسبابها تابعة لها معتبرة بها ، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب افضائها الى غاياتها وارتباطاتها بها ، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب افضائها الى غاياتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود ، وكلاهما مقصودٌ ، لكنه مقصود قصد الغايات ، وهي مقصودة قصد الوسائل .

فاذا حرّم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي اليه ، فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية اليه ، لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء »[٢] .

ومن رأيه ـ أعني ابن القيم ـ تحريم جميع تلكم الأقسام التي ذكرها للوسيلة ، عدا القسم الرابع وهو ما كان موضوعاً للمباح ، وقد يفضي الى مفسدة ، ومصلحته أرجح من مفسدته[٣] .

ولكن المالكية والحنابلة ركزوا في الحرمة على خصوص القسم الثاني منها

---

(١) اعلام الموقعين : ١٤٨/٣ .
(٢) المصدر السابق : ١٤٧/٣ .
(٣) المصدر السابق : ١٤٨/٣ .

ـ أعني الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ـ ويقصد فاعلها التوصل بها الى المفسدة[١].

ولقد حررت هذه المسألة في كتب الشيعة الإمامية من مبحث مقدمة الواجب من الأصول.

وقد كادت ان تطبق كلمتهم على اعتبار المقدمة تابعة في حكمها لذي المقدمة على اختلاف في معنى هذه التبعية وفي حدودها من حيث الاطلاق والتقييد.

وكلماتهم مختلفة في ذلك جداً، وربما بلغت أقوال المسألة أكثر من عشرة.

ولعل اسدّ هذه الآراء وأقواها أدلة هو ما ذهب اليه بعض المتأخرين من الحجج امثال: المرحوم الشيخ محمد حسين الاصفهانيّ[٢]، والسيد محسن الحكيمّ[٣]، والسيد ابوالقاسم الخوئيّ[٤]، من انكار تبعيتها لذي المقدمة في حكمها، وإنما لها حكمها المستقل المأخوذ من ادلته الخاصة.

الأدلة على الحكم:

أدلتها من الكتاب والسنة:

ولقد ذكر ابن القيم ما يقارب المائة بين آية وحديث استقرأها في مظانها، فوجد فيها جميعاً اتحاد الحكم في الوسائل وما تفضي اليه، مما يدل على ان الشارع يعطي الوسائل دائماً حكم ما تنهي اليه.

والامثلة التي ذكرها منصبة في الغالب على الوسائل المحرمة لديه، امثال قوله تعالى: ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ﴾[٥]

---

(١) المدخل للفقه الاسلامي: ص٢٦٩.

(٢) نهاية الدراية: ١ / ٢١٢.

(٣) حقائق الأُصول: ١ / ٢٤١ وما بعدها.

(٤) اجود التقريرات: ١ / ١٧٤ وما بعدها.

(٥) سورة الانعام: الآية ١٠٨.

وقوله تعالى: ﴿ ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن ﴾[١].

ولكن ليس في هذه المواقع التي عرضها ما يصرح بأن التحريم فيها جميعاً انما كان من اجل كونها وسيلة الى الغير لا لمفاسد في ذاتها توجب لها التحريم النفسي، كضربهن بأرجلهن والنظر الى الاجنبية، وهكذا ...

واذا شككنا في كون الحرمة نفسية أو غيرية، فمقتضى إطلاقها انها نفسية، لأن الحرمة الغيرية مما تحتاج الى بيان زائد، ومع عدمه وهو في مقام البيان فالظاهر العدم.

على أنا لا نمنع أن يتخذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه التي يحرص أن لا يفوتها المكلف بحال، فيأمر أو ينهى عن بعض ما يفضي اليها تحقيقاً لهذا الغرض، إلا أن ذلك لا يتخذ طابع القاعدة العامة، ولعل الكثير من الأمثلة التي ذكرها منصبة على هذا النوع.

ويكفينا أن لا يكون في هذه الأمثلة من التعليلات ما يصلح لأن يتمسك بعمومه أو إطلاقه لتحريم جميع المقدمات التي تقع في طريق المحرمات، مهما كان نوعها، وليس علينا إلا ان نتقيد بخصوص هذه المواقع التي ثبت لها التحريم.

أدلتها من العقل:

وعمدة ما استدل به على التوافق في الحكم بين المقدمة وذيها، ما أشار اليه ابن القيم وغيره من دعوى الملازمة بين حكم الشارع بوجوب أو حرمة شيء، ووجوب أو حرمة وسائله وذرائعه «فاذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي اليه، فإنه يحرّمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية اليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراء للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الاباء»[٢].

---

(١) سورة النور: الآية ٣١.

(٢) أعلام الموقعين: ١٤٨/٣.

والظاهر ان هذه الدعوى لا مأخذ لها لأن الأحكام الواقعية إنما هي وليدة مصالح أو مفاسد في متعلقاتها ، واذا كان في الشيء مفسدة توجب جعل الحرمة له من قبل الشارع فلا يلزم ان يكون في ذرائعها مفاسد أيضاً ليلزم وضع الحرمة على وفقها .

ودعوى ان المتلازمين يجب ان يأخذا حكماً واحداً لا مأخذ لها كما سبق شرحه ، إذ لا يلزم فيهما ان يكونا متحدين من حيث اشتمالهما على ملاك الحكم ليتحدا في الحكم ؛ وغاية ما تلزم به الملازمة ان لا يفترقا في حكمهما على نحو الوجوب والحرمة لتعذر امتثالهما معاً ، وفي هذا الحال تعود المسألة الى صغريات باب التزاحم الأمري الذي يدعو الى الموازنة في مقام الثبوت لدى الآمر نفسه ، واختيار أصلحهما للمكلف .

نعم ، قد يقال بأن الهدف من جعل الأحكام ، هو جعل الدواعي في نفوس المكلفين لامتثال تكاليف المولى ، وإنما جعلت الأحكام على الذرائع توفيراً لدواعي امتثال ما تفضي اليه .

ولكن هذا القول أيضاً لا مأخذ له ، لأن الدواعي الى الامتثال إن احدثها الأمر بذي المقدمة أو النهي عنها ، فالأمر بالمقدمة لا يصنع شيئاً ولا يولّد داعياً للزوم تحصيل الحاصل ، وإن لم يحدثها ـ لتمرد المكلف على مولاه ـ فألف أمر بالمقدمة لا يؤثر شيئاً ولا يحدث داعياً .

والظاهر أن هذه هي وجهة نظر اساتذتنا المتأخرين الذين ذهبوا الى عدم وجوب المقدمة كالسيد الحكيم ﷺ والشيخ الأصفهاني ﷺ والسيد الخوئي ﷺ[1] .

وقد ذكر الشيخ المظفر نسبة هذا الرأي اليهم ، واستدل له بقوله : « وذلك لأنه إذا كان الأمر بذي المقدمة داعياً للمكلف الى الإتيان بالمأمور به فإن دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه الى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به

---

(١) راجع : ص٥٨ من هذا الكتاب .

تحصيلاً له ، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا تبقى حاجة الى داعٍ آخر من قبل المولى مع علم المولى ، حسب الفرض بوجود هذا الداعي ، لأنّ الأمر المولوي ، سواء كان نفسياً أم غيريّاً ، إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به ، إذ يجعل الداعي في نفسه حيث لا داعي ، بل يستحيل في هذا الفرض جعل الداعي الثاني من المولى لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل »[1] .

وما يقال عن الوجوب يقال عن بقية الأحكام الاقتضائية لوحدة الملاك فيها. يقول شيخنا النائيني : « لا يخفى أن ما ذكرنا من الوجوه والاقوال في مقدمة الواجب يجري في مقدمة المستحب »[2] . ويقول أيضاً : « وأما مقدمات المكروه فحالها حال مقدمات الحرام »[3] .

واذا صح هذا اتضحت اوجه المفارقة في كلمات ابن القيم من دعواه الملازمة بين إباحة الذريعة ونقض التحريم ، لأن اباحة الشيء لا تستلزم الاتيان به ليلزم نقض التحريم ، وتوقف امتثال التحريم على عدم الاتيان بالذريعة المفضية اليه توقف عقلي محض ، والاحكام العقلية لا تستلزم احكاماً شرعية دائماً لما سبق ان قلنا في مبحث العقل من امتناع ذلك احياناً كما هو الشأن في هذه المسألة بناء على ما قالوه من لزوم تحصيل الحاصل فيها ، وكما هو الشأن في أوامر الاطاعة وغيرها ؛ نعم الذي يفضي الى نقض التحريم هو جعل الوجوب للذريعة لا الإباحة . وليس هناك ما يمنع من ان يبيح الشارع شيئاً ويلزم العقل به ما دامت أحكام الشارع وليدة مصالح أو مفاسد في المتعلقات ، فالذريعة التي لا مصلحة ولا مفسدة فيها لا معنى لجعل غير الاباحة لها ، وإلزام العقل بها ـ لتوقف امتثال ما تفضي اليه عليها ـ لا ينافي اباحتها الشرعية ، وحسب الشارع ان يتكل على حكم

---

(١) أصول الفقه : ٢/٨٥.
(٢) أجود التقريرات : ١/٢٤٨.
(٣) المصدر السابق : ١/٢٥٠.

العقل في لزوم الاتيان بها أو الارتداع عنها لتحقيق غرضه .

وبهذا يتضح ان ما ورد على لسان الشارع مما هو صريح بالردع عن الاتيان بالمقدمات المحرمة انما هو من قبيل الارشاد الى حكم العقل والتأكيد له ، لا انها أحكام تأسيسية .

ومن هنا صح القول بأن الأوامر والنواهي الغيرية لا تستدعي ثواباً ولا عقاباً، وبدا مثل هذا القول منطقياً ومنسجما على هذا المبنى ، وإلا فما معنى توجيه الأمر المولوي أو النهي اذا كان وجوده كعدمه من حيث استحقاق الثواب والعقاب ؟

وفي حدود ما اطلعت عليه من كلماتهم أنهم متفقون على ان الثواب والعقاب انما هو على خصوص ذي المقدمة ، فالشخص الذي يترك الصلاة مثلاً لا يعاقب على أكثر من تركها ، فالوجوب المقدمي المتوجه على التستر والاستقبال وغيرهما من المقدمات لا تستحق مخالفته عقاباً في مقابل ذي المقدمة ، وهكذا بالنسبة الى مقدمات الحرام .

نعم لا يبعد القول ان مخالفة بعض النواهي ـ التي جعلها الشارع سدّاً عن الوقوع في بعض المحرمات التي يبغض الشارع وقوعها بغضاً شديداً لكثرة مفاسدها ، كالأحكام المتعلقة بالدماء والأموال والفروج مما ثبت نهي الشارع عن اقتحام شبهاتها حذراً من الوقوع في مفاسدها ـ تستدعي عقاباً على المخالفة حتى مع عدم مصادفة الشبهة للواقع ، ولكن من باب التجري أو ما يشبهه ـ لو قلنا باستحقاق العقاب عليه ـ لا من باب مخالفة الحكم الواقعي إذ لا مخالفة كما هو الفرض .

خلاصة وتعقيب :

والخلاصة ان جل من تعرفنا عليهم من الأصوليين ـ شيعة وسنة ـ باستثناء

بعض محققيهم من المتأخرين ، هم من القائلين بفتح الذرائع وسدها وإن لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون ، يقول الاستاذ سلام : « الواقع ان الفقهاء جميعاً يأخذون بأصل الذرائع مع اختلاف في مقدار الأخذ به وتباين في طريقة الوصول الى الحكم ، إذ المشاهد في أحكام الفروع ان أكثر الفقهاء يعطي الوسيلة ـ الذريعة ـ حكم الغاية اذا تعينت الوسيلة لهذه الغاية ، أما اذا لم تتعين طريقاً لها ، فالمشهور عن الإمام مالك انها تعتبر أصلاً للأحكام ، ويقرب منه في ذلك الإمام احمد ، وتبعهما ابن تيمية وابن القيم »(١) .

والذي يقتضي التعقيب عليه ـ بعد التغافل عن صلاحية ما استدلوا به من الأدلة على المبنى ـ هو اعتبار سد الذرائع وفتحها أصلاً في مقابل بقية الأصول مع انها لا تعدو كونها من صغريات السنة أو العقل .

لأن اكتشاف حكم المقدمة اما ان يستفاد من العقل بقاعدة الملازمة ، بمعنى ان العقل يحكم بوجود ملازمة بين الحكم على شيء والحكم على مقدمته ، فإذا علمنا ان الشارع قد حكم على ذي المقدمة بالوجوب فقد علمنا بحكمه على المقدمة كذلك ، وعندها تكون من صغريات حكم العقل وليست أصلاً برأسه ، واما ان يستفاد من طريق الملازمة اللفظية أي من الدلالة الالتزامية لأدلة الأحكام ، كما هو مبنى فريق ، بدعوى ان اللفظ الدال على وجوب الصلاة هو بنفسه يدل على لازمه وهو وجوب مقدماتها ، وعليها يكون وجوب المقدمات مدلولاً للسنة ، فتكون المسألة من صغريات دليل السنة ، وقد عرفت ان الأدلة السمعية التي ساقها ابن القيم على كونها أصلاً لا تعدو ان تكون إرشادية لحكم العقل بالملازمة .

فقول مالك واحمد وابن تيمية وابن القيم : انها من أصول الأحكام في مقابل بقية الأصول ، لا يتضح له وجه .

---

(١) المدخل للفقه الاسلامي : ص ٢٧٠ .

البابُ الأول

القسم التاسع

العُرف

* تعريف العرف
* الفرق بينه وبين الاجماع
* تقسيماته : تقسيمه الى عام وخاص ، العرف العام ، العرف الخاص
* تقسيمه الى عرف عملي وقولي ، العرف العملي، العرف القولي
* تقسيمه الى الصحيح والفاسد ، العرف الصحيح ، العرف الفاسد
* مجالات العرف
* هل العرف أصل
* حجيته وأدلتها

تعريف العرف :

ذكروا للعرف تعريفات متعددة ، لا يخلو أكثرها من بعد عن الفن نعرض نماذج منها :

فقد عرفه الجرجاني بقوله : « العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول ، وتلقّته الطبايع بالقبول »[1] .

وعرّفه الاستاذ علي حيدر في شرحه للمجلة عندما عرّف العادة بقوله : « هي الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولاً عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة ثم قال : والعرف بمعنى العادة »[2] .

وقريب منهما تعريف ابن عابدين له[3] .

ويرد على هذه التعاريف أخذها شهادة العقول وتلقي الطباع له بالقبول في مفهومه ، مع ان الأعراف تتفاوت وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، فهل تختلف العقول والطباع السليمة معها أم ماذا ؟ ثم ان قسماً من الأعراف أسموها بالأعراف الفاسدة ، فهل ان هذه الأعراف مما تقبلها العقول والطباع السليمة ؟! وكيف يتسع التعريف لها وهي مجانبة للسليم من الطباع ؟ مع أنهم جميعاً يذكرون في تقسيماته انقسامه الى فاسد وصحيح ، الى غير ذلك مما يرد عليها .

ولعل أقرب تعريفاته التي ذكروها الى الفن ما ورد على لسان الاستاذ خلاف من ان « العرف ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك ثم قال : ويسمى العادة »[4] .

---

(١) سلم الوصول : ص٣١٧ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

(٤) علم أصول الفقه لخلاف : ص٩٩ .

الفرق بينه وبين الاجماع :

ان الاجماع لا ينعقد إلا باتفاق الأمة أو مجتهديها أو مجتهدي مذهب معين على اختلاف في المباني سبق عرضه ، ولكن عنصر الاتفاق مأخوذ فيه ، بينما لا يؤخذ في العرف هذا العنصر بل يكفي فيه سلوك الأكثرية ، ويشترك في هذا السلوك المجتهدون وغيرهم بما فيهم العامة والخاصة ، والقارئون منهم والأمّيون ، فهو أقرب الى ما سبق ان سميناه بالسيرة .

تقسيماته :

وقد ذكروا له تقسيمات متعددة نعرض أهمها :

أ ـ تقسيمه الى عام وخاص :

١ ـ العرف العام :

ويراد به العرف الذي يشترك فيه غالبية الناس على اختلاف في أزمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم ومستوياتهم ، فهو أقرب الى ما أسموه ببناء العقلاء . وينتظم في هذا القسم كثير من الظواهر الاجتماعية العامة وغيرها ، أمثال رجوع الجاهل الى العالم ، وعدم نقض اليقين بالشك ، وعادة التدخين .

٢ ـ العرف الخاص :

وهو العرف الذي يصدر عنه فئة من الناس تجمعهم وحدة من زمان معين أو مكان كذلك أو مهنة خاصة أو فن ، كالأعراف التي تسود في بلد أو قطر خاص ، أو تسود بين أرباب مهنة خاصة أو علم أو فن ؛ ويدخل في هذا القسم كثير من عوالم استعمال الألفاظ وإعطائها طابعاً خاصاً له تميزه عند اهل ذلك العرف ، وقسم من المعاملات التي يتميزون بها عن غيرهم من اهل الأعراف الأخر ، كما ينتظم في هذا أنواع السلوك التي تتصل بآداب اللياقة وأصول المعاشرة .

ب ـ تقسيمه الى عرف عملي وقولي :

١ ـ العرف العملي :

وأرادوا به العرف الذي يصدرون عنه في قسم من أعمالهم الخاصة ، كشيوع البيوع المعاطاتية في بعض البيئات .

٢ ـ العرف القولي :

وهو الذي يعطي الألفاظ عندهم معاني خاصة تختلف عن مداليلها اللغوية ، وعن مداليلها عند الآخرين من أهل الأعراف ، كاطلاق العراقيين لفظة الولد على خصوص الذكر بينما يطلق في اللغة على الأعم من الذكر والانثى .

ج ـ تقسيمه الى الصحيح والفاسد :

١ ـ العرف الصحيح :

« وهو ما تعارفه الناس وليست فيه مخالفة لنص ولا تفويت مصلحة ولا جلب مفسدة ، كتعارفهم اطلاق لفظ على معنى عرفي له غير معناه اللغوي ، وتعارفهم وقف بعض المنقولات ، وتعارفهم تقديم بعض المهر وتأجيل بعضه ، وتعارفهم أن ما يقدمه الخاطب الى خطيبته من ثياب وحلوى ونحوها يعتبر هدية وليس من المهر »[١] .

٢ ـ العرف الفاسد :

وهو الذي يتعارف بين قسم من الناس ، وفيه مخالفة للشرع كتعارفهم بعض العقود الربوية ، أو لعب الشطرنج ، أو ارتياد الملاهي ، وشرب المسكرات وغيرها مما علم من الشارع المقدس الردع منه .

---

(١) مصادر التشريع الاسلامي : ص١٢٤ .

مجالات العرف :

ومجالات العرف التي تقع ضمن نطاق حديثنا ثلاثة :

١ ـ ما يستكشف منه حكم شرعي فيما لا نص فيه ، مثل الاستصناع وعقد الفضولي .

وانما يكشف منه مثل هذا الحكم بعد إثبات كونه من الأعراف العامة التي تتخطى طابع الزمان والمكان لنستطيع ان نبلغ بها عصر المعصومين ونضمن إقرارهم لها لتصبح سنة بالإقرار ؛ ويدخل ضمن هذا المجال كل ما قامت عليه سيرة المتشرعة أو بناء العقلاء ، أو قل كلما كان من الأعراف العامة التي تتسع بمدلولها لمختلف الأزمنة والأمكنة بما فيها عصر المعصومين .

٢ ـ ما يرجع اليه لتشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدها الى العرف مثل لفظ الاناء والصعيد ، ونظائرها مما أخذ موضوعاً في ألسنة بعض الأدلة .

والظاهر ان بعض الأحكام إنما وردت على موضوعات عرفية فتشخيص مثل هذه الموضوعات مما يرجع به الى العرف . وفي هذا القسم نرى تفاوت الأحكام بتفاوت موضوعاتها الناشئ من اختلاف الأعراف باختلاف الأزمنة والبيئات ، فمصاريف الزكاة التي ذكرتها الآية المباركة أكثر مواضيعها عرفية .

فالفقير ـ وهو من لا يملك قوت سنة قوّة أو فعلاً ـ تتفاوت مصاديقه بتفاوت الاعراف في تحديد القوت ، وفي سبيل الله يتفاوت بتفاوت درجة حضارة الأمة ومستواها ، فالأمة التي تحتاج الى صنع مركبة فضائية ـ مثلاً ـ لضروراتها الحضارية التي لا تتنافى مع الشريعة ، أو التي تستخدم لخدمة الدين وتركيز مبادئه كالتي تستعمل في البث التلفزي اذا استخدمت برامجه في خدمة الإنسان ورفع مستواه الخلقي والاجتماعي الى ما تريده له الشريعة في تعاليمها الخالدة ، أقول : هذه

الأمة ـ فيما أتخيل ـ لا تخرج في صنعها لها على موضوع (سبيل الله) المأخوذ في مصاريف الأموال الزكوية ، والمقياس فيه هو سد حاجة عامة مشروعة ، فما انتظم في هذا العنوان كان سبيلاً لله وهكذا ...

٣ ـ المجال الذي يرجع اليه لاستكشاف مرادات المتكلمين عندما يطلقون الألفاظ سواء كان المتكلم هو الشارع أم غيره ، وينتظم في هذا القسم بالنسبة الى استكشاف مرادات الشارع ما يرجع الى الدلالات الالتزامية بالنسبة لكلامه اذا كان منشأ الدلالة الملازمات العرفية ، كحكم الشارع مثلاً بطهارة الخمر اذا انقلب الى خل الملازم عرفاً للحكم بطهارة جميع أطراف إنائه ، كما ينتظم فيها كلما يصلح ان يكون قرينة على تحديد المراد من كلامه ، وهكذا ...

أما بالنسبة الى استكشاف مرادات غيره فيدخل ضمن هذا القسم منه كلما يرجع الى أبواب الإقرارات والوصايا والشروط والوقوف وغيرها ، اذا استعملت بألفاظ لها دلالاتها العرفية ، سواء كان العرف عاماً أم خاصاً .

هل العرف أصل ؟

ومن هذه المجالات يستكشف أن العرف ليس أصلاً بذاته في مقابل الأصول .

أما ما يتصل بالمجال الأول فواضح لرجوعه الى السنة بالاقرار ، لأن المدار في حجيته هو إقرار الشارع له ، لبداهة أن العرف لا يكسبنا قطعاً بجعل الحكم على وفقه ، فلا بد من رجوعه الى حجة قطعية ، وليست هي إلا اقرار الشارع أو امضاءه له ، والامضاء إنما قام على أحكام عرفية خاصة لا على أصل العرف .

فالشارع أمضى الاستصناع أو عقد الفضولي مثلاً ، وهما حكمان عرفيان ، ولم يمض جميع ما لدى العرف من أحكام ، بل لم يمض أصل العرف كما يتوهم ليكون أصلاً في مقابل السنة لعدم الدليل على هذه التوسعة .

أما المجالان الآخران ، فلا يزيد أمرهما على تشخيص صغريات السنة حكماً

أو موضوعاً، وقد مضى القول منا أن كل ما يتصل بتشخيص الصغرى لمسألة أصولية، فهو ليس من الأصول بشيء، فعد العرف أصلاً في مقابل الأصول لا أعرف له وجهاً.

حجيته وأدلتها:

وما ذكر من أدلة حجيته لا يصلح لاثبات ذلك، والأدلة التي ساقوها على الحجية هي:

١ ـ رواية عبدالله بن مسعود السابقة: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[1]، وقد استدل السرخسي بها في (المبسوط) على ذلك، يقول: «وتعامل الناس من غير نكير أصل من الأصول كبير، لقوله ﷺ: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)، كما استدل ابن الهمام بها على ذلك»[2].

ويرد على هذا الاستدلال: ما سبق ان أوردناه على الرواية من كونها مقطوعة، واحتمال أن تكون كلاماً لابن مسعود لا رواية عن النبي ﷺ، وهي لا تصلح للحجية، بالاضافة الى ان العرف لا علاقة له بعوالم الحسن لعدم ابتنائه عليها غالباً، وما أكثر الأعراف غير المعللة لدى الناس، والمعلل منها ـ أي الذي يدرك العقل وجه حسنه ـ نادر جداً، فالاستدلال ـ لو تم ـ فهو أضيق من المدعى، وحتى في هذه الحدود الضيقة، لا يجعله أصلاً مستقلاً وإنما يكون من صغريات حكم العقل لما مرّ من أن هذا الحديث لا يزيد على كونه تأكيداً لحكم العقل، أو أنه من أدلة الاجماع، فتكون المسألة على تقديرها من صغريات حجية الاجماع.

٢ ـ قولهم: «إن الشارع الاسلامي في تشريعه راعى عرف العرب في بعض

---

(١) مسند أحمد: مسند المكثرين من الصحابة، الحديث: ٣٤١٨. وفيه: «فما رأى المسلمون ...».

(٢) سلم الوصول: ص ٣٢٢ نقلا عنها.

أحكامه فوضع الدية على العاقلة واشترط الكفاءة في الزواج ... الخ »[١].

والجواب عنه : إن الشارع لم يراع العرف بما أنه عرف ، وإنما وافقت أحكامه بعض ما عند العرف فأبرزها بطريق الإقرار ، ولذلك اعتبرنا إقراره سنة ، وفرق بين أن يقر حكماً لدى أهل العرف لموافقته لأحكامه وبين أن يعتبر نفس العرف أصلاً يرجع اليه في الكشف عن الأحكام الواقعية ، فما أقره من الأحكام العرفية يكون من السنة وليس أصلاً برأسه في مقابلها .

٣ ـ قولهم : « إن ما يتعارفه الناس من قول أو فعل يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم ، فاذا قالوا أو كتبوا فإنما يعنون المعنى المتعارف لهم ، واذا عملوا فإنما يعملون على وفق ما تعارفوه واعتادوه ، وإذا سكتوا عن التصريح بشيء فهو اكتفاء بما يقضي به عرفهم ؛ ولذا قال الفقهاء : المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً. وقالوا : إن الشرط في العقد يكون صحيحاً اذا اقتضاه العقد وورد بـه الشرع أو جرى به العرف »[٢].

وهذا الدليل لا أعرف له محصلاً ، فكون ما يتعارفه الناس يصبح من نظام حياتهم لا يصلح دليلاً لاستكشاف الحكم الشرعي منه ، وليس عندنا من الأدلة ما يسمى بنظام الحياة ، والذي نعرفه من أنظمة الحياة التي تعارف عليها الناس ان بعضها ممضىً في الاسلام فهو حجة ، وبعضها غير ممضىً فهو ليس بحجة ولا يسوغ الركون اليه ، وكم من العادات والأعراف التي كانت سائدة في الجاهلية قد استأصلت في الاسلام وبعضها مجهول الحال لعدم الدليل عليه نفياً أو إثباتاً ، ومثل هذا محكوم بالإباحة الظاهرية .

هذا اذا أريد من العرف العرف في مجاله الأول ، أي العرف الذي يراد معرفة

---

(١) مصادر التشريع : ص ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ، والظاهر أن الاستدلال به كسابقه للاستاذ خلاف .

حكم الشارع منه ، أما اذا أريد منه العرف في مجاليه الآخرين ـ أعني ما أوكل الشارع تحديد موضوعاته إليه ، أو ما استكشف منه مرادات المتكلمين ـ فهو وان كان حجة ـ بمعنى انه المرجع لتحديد المراد أو تشخيص الموضوع ـ إلا أنه لا يشكل كبرى كلية تقع في طريق الاستنباط ليكون أصلاً في مقابل الأصول ، وإنما وظيفته تنقيح الصغريات لموضوع الحكم الكلي ، أو الصغريات لقياس الاستنباط ، وحال الثالث منه في بعض صوره حال مباحث الألفاظ في تنقيح الظهور للسنة أو الكتاب .

ولعل مراد العلامة الشيخ ابراهيم الرياحي التونسي من قوله : « والعرف المعتبر هو ما يخصص العام ويقيد المطلق »[١] ، هو هذا القسم ـ أعني خصوص الذي يستكشف منه مرادات الشارع فيما يصلح ان يكون قرينة عليها .

وبهذا ندرك أنه لا موضع للاطلاق في أمثال هذه الكلمات التي اشتهرت على ألسنة كثير من الفقهاء والحقوقيين :

« العرف في الشرع له اعتبار » .

« العرف شريعة محكمة » .

« التعيين بالعرف كالتعيين بالنص » .

« الثابت بالعرف كالثابت بالنص » .

« العادة محكمة » .

وأمثالها من التعميمات التي لا تستند بعمومها على أساس .

---

(١) مصادر التشريع : ص١٢٥ .

الباب الأول

القسم العاشر

شرع من قبلنا

* تعريفه
* الخلاف في حجيته
* أدلة المثبتين
* العلم الإجمالي بالتحريف
* أدلة النفاة
* الأصل العملي
* الخلاصة
* ملاحظة

تعريفه :

يراد بشرع من قبلنا : هو خصوص الشرائع التي أنزلها الله عز وجل على أنبيائه وثبت شمولها في وقتها لجميع البشر ، كاليهودية والمسيحية .

الخلاف في حجيته :

والذي يبدو من مجموع ما رأيته ان هناك فروضاً متعددة في المسألة ـ ولعلها أقوال أيضاً ـ بعضها يذهب الى انها شرع لنا مطلقاً إلا ما ثبت نسخه في شريعتنا منها ، وبعضها يرى أنها ليست بشرع لنا مطلقاً ، وأن النسخ مسلط عليها جملة وتفصيلاً « بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة ، لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة ، لابقاءً له ، فيكون مثل إباحة شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع ، مجعولاً في كل شريعة مستقلاً ، غاية الأمر أنها أحكام متماثلة »[1] .

وفحوى القول الثالث هو : « ان ما قصه علينا الله ورسوله من أحكام الشرائع السابقة ولم يرد في شرعنا ما يدل على انه مكتوب علينا كما كتب عليهم ، أو أنه مرفوع أو منسوخ ، كقوله تعالى : **﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ﴾**[2] وقوله تعالى : **﴿ وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والاذن**

---

(١) مصباح الأصول : ص ١٤٩ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٣٢ .

بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص ﴾[١]، شرع لنا وعلينا اتباعه وتطبيقه ما دام قد قص علينا ولم يرد في شرعنا ما ينسخه »[٢]، وقد حكي هذا القول عن جمهور الحنفية وبعض المالكية والشافعية[٣].

أدلة المثبتين :

وقد استدل المثبتون مطلقاً بآيات من كتاب الله تعالى فحواها : اعتبار الشرائع السابقة شريعة النبي ﷺ، أمثال قوله تعالى : ﴿ **اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده** ﴾[٤]، وقوله تعالى : ﴿ **ثم أوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفاً** ﴾[٥]، وقوله سبحانه : ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً** ﴾[٦]، وقوله تعالىٰ : ﴿ **إنا أنزلنا التوراة فيها هدىً ونور يحكم بها النبيون** ﴾[٧].

كما استدلوا باستشهاد النبي ﷺ في مقام التشريع بأحكام وردت في شريعة سابقة، كاستشهاده في أثناء قوله ﷺ : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها »، بقوله تعالى : ﴿ **وأقم الصلاة لذكري** ﴾[٨]، وهو خطاب مع موسى عليه السلام، إلى غير ذلك من الأحاديث[٩].

وهذه الأدلة ـ لو تمت دلالتها، وسلمت من مناقشات الغزالي لها حين عرضها في هذا المبحث، وبعضها لا يخلو من أصالة ـ انها لا تدل على أكثر من إقرار أصل تلكم الشرائع.

---

(١) سورة المائدة : الآية ٤٥.
(٢) علم أصول الفقه لخلاف : ص١٠٥.
(٣) المصدر السابق.
(٤) سورة الانعام : الآية ٩٠.
(٥) سورة النحل : الآية ١٢٣.
(٦) سورة الشورى : الآية ١٣.
(٧) سورة المائدة : الآية ٤٤.
(٨) سورة طه : الآية ١٤.
(٩) اقرأ ذلك في المستصفى : ١/١٣٤ وما بعدها.

ولكن إقرار أصل الشرائع لا ينفعنا في مجالاتنا الخاصة ، لأن أصل الشرائع السابقة ليست موضعاً لابتلائنا اليوم لاختفاء معالمها الأساسية عنا .

واذا أردنا ان نتكلم ـ باسم الفن ـ قلنا ان طرو :

العلم الاجمالي بالتحريف :

عليها يمنع من الأخذ بظواهرها جميعاً ، وتقريبه انا نعلم أن هذه الشرائع المتداولة ليست هي الشرائع بكامل خصوصياتها لتناقض مضامين كل شريعة على نفسها ، وانتشار السخف في قسم من محتوياتها ، وابتعاد أكثرها من كونها نظاماً للحياة ، وهو الأساس لكل رسالة سماوية مما يدل إجمالاً على طرو التحريف عليها .

والعلم الاجمالي بالتحريف يمنع من الأخذ بظواهرها جميعاً ، لأن كل طرف نمسكه نحتمل طرو التحريف عليه ، وأصالة عدم التحريف لا تنفع في هذا المجال لعدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي المنجز كما يأتي تقريبه في مباحث الاحتياط ، أو لتساقطها ، وليس لهذا العلم ما يحله لدينا لنرجع اليه .

نعم ، اذا تم ذلك الاستدلال ـ أعني استدلال المثبتين ـ وتمت مناقشاتنا له فإن رأي جمهور الحنفية السابق يكون من أمتن الآراء وأقواها ، لأن ما حكي من الشرائع في الكتاب العزيز لا يحتمل فيه التحريف ، فهو صحيح النسبة لها ، واذا تمت حجيتها ـ بالإقرار من قِبل شريعتنا لأصل الشرائع ـ فقد تم حجية ما صح عنها ، وعلينا اتباعه على كل حال .

أدلة النفاة :

وأهم ما استدل به نفاة حجية الشرائع السابقة ثلاثة أدلة :

أولها : حديث معاذ السابق وهو : « أنه ﷺ لما بعث معاذاً الى اليمن (قال له :

بم تحكم ؟ قال : بالكتاب والسنّة والاجتهاد) ولم يذكر التوراة والانجيل ، وشرع من قبلنا ، فزكاه رسول الله ﷺ وصوبه ، ولو كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه »[١].

وهذا الاستدلال متين جداً لو لم تكن رواية معاذ من الموضوعات عليه ، وقد سبق أن ناقشناها ونظائرها في مبحث القياس فلا نعيد[٢].

ثانيها : « ان ذلك لو كان مدركاً لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والأخبار ، ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم ، حيث أشكل عليهم كمسألة العول ، وميراث الجد ، والمفوضة ، وبيع أم الولد ، وحد الشرب ، والربا في النسيئة ، ومتعة النساء ، ودية الجنين ، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم ، والرد بالعيب بعد الوطء ، والتقاء الختانين ، وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها ، ولم ينقل عن واحد منهم مع طول أعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراجعة التوراة ، لا سيما وقد اسلم من احبارهم من تقوم الحجة بقولهم ، كعبدالله بن سلام ، وكعب الأحبار ، ووهب ، وغيرهم ، ولا يجوز القياس إلا بعد اليأس من الكتاب ، فكيف يحصل القياس قبل العلم ؟»[٣].

وهذا الاستدلال كسابقه من أمتن الأدلة التي يمكن ان تساق في هذا المجال للقطع بمضمونه ، بل ربما حوّل المسألة الى كونها من الضروريات ، إلا أنه لا ينفي إقرار أصل الشرائع السابقة كما لا ينفي صحة ما ذهب اليه جمهور الحنفية ، وغاية ما ينفيه عدم الرجوع الى الكتب المتداولة للشرائع وهي مما يعلم بدخول

---

(١) المستصفى : ١/١٣٣.

(٢) راجع : ص ٢٨٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) المستصفى : ١/١٣٤ ، والأمثلة التي ذكرها لا يخلو بعضها من مناقشة لورود النص فيه . اقرأ ما كتبه المؤلف عن المتعة في كتابه (الزواج الموقت ودوره في حل مشاكل الجنس) طبعة دار الأندلس ، وما كتبه الامام شرف الدين في النص والاجتهاد . (المؤلف) .

التحريف عليها ، فلا تكون حجة . نعم اذا تم ما ادعاه بعد ذلك من « اطباق الأمة على ان هذه الشريعة ناسخة لها » بطل القولان السابقان ، إلا ان الإشكال في تحقق هذا الإجماع مع كثرة الخلاف في المسألة من أفراد الأمة ، ولا أقل من جمهور الحنفية وغيرهم المانع من انعقاد اجماعها .

الأصل العملي :

وهو إنما يرجع اليه عند العجز عن تحصيل الأدلة الكاشفة عن الحكم الواقعي وتركز الشك ، وقد تمسك بعضهم بالاستصحاب عند الشك في ارتفاع حكم ثبت في الشريعة السابقة بادعاء العلم بثبوته ، والشك بارتفاعه بالنسخ بالنسبة الينا ، فحكم ببقائه أخذاً بالرواية الشريفة : « لا تنقض اليقين بالشك »[١] .

وأهم ما ذكر في مناقشته ما عرضه بعض أساتذتنا « من ان النسخ في الأحكام الشرعية إنما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم ، لأن النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقه سبحانه وتعالى .

وقد ذكرنا غير مرة ان الاهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول ، فإما ان يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره الى الأبد وإما ان يجعله ممتداً الى وقت معين .

وعليه فالشك في النسخ شك في سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور ، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة ، فإن الشك في نسخها شك في ثبوت التكليف بالنسبة الى المعدومين لا شك في بقائه بعد العلم بثبوته ، فإن احتمال البداء مستحيل في حقه تعالى ، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب .

---

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٤٥ ، الحديث ٦٣١ .

وتوهم أن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأن جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية معناه عدم دخل خصوصية الأفراد في ثبوت الحكم لا عدم اختصاص الحكم بحصة دون حصة، فإذا شككنا في أن المحرم هو الخمر مطلقاً أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشك في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه.

والمقام من هذا القبيل، فإنا نشك في أن التكليف مجعول لجميع المكلفين، أو هو مختص بمدركي زمان الحضور فيكون احتمال التكليف بالنسبة الى غير المدركين شكاً في ثبوت التكليف لا في بقائه»[1].

وكذلك الأمر بالنسبة الى من لم يدرك منا زمان ما قبل رسالتنا أي زمن (شرع من قبلنا).

الخلاصة :

والخلاصة ان الأدلة اللفظية لو تمت حجيتها على إقرار الشرائع السابقة فهي إنما تدل على أصلها لا على كتبها المتداولة، والعلم الإجمالي في طرو التحريف على الأصل يمنع من التمسك بظواهر جميع أطرافها لاحتمال طروّ النقص أو الزيادة على كل منها، ولا مدفع لهذا الاحتمال من أصل أو غيره لعدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي أو جريانها وتساقطها للمعارضة على اختلاف في المبنى.

نعم لا يبعد تامية ما ذهب اليه جمهور الحنفية وغيره لجمعه بين ما دل على أصل الإمضاء للشرائع السابقة وما يقتضيه العلم الإجمالي من عدم حجية ظواهر ما دل على أحكام الشرائع السابقة من كتبها المنزلة، لأن ما نقل منها في الكتاب العزيز

---

(١) مصباح الأصول: ١٤٨ تقريراً لآراء المحقق الخوئي ﷺ.

لا تدخله شبهة التحريف فيكون هو الحجة وحده .

وعلى أي حال ، كون هذه الكتب المتداولة ليست حجة بالنسبة الينا يقتضي ان يكون من الضروريات فلا حاجة لإطالة الكلام فيها .

ملاحظة :

لاحظنا أن أكثر الباحثين في شرع من قبلنا بدأوا أحاديثهم في التساؤل عن ان النبي ﷺ هل كان متعبداً بشريعة من الشرائع التي سبقته ؟ وأيها هي ؟

وأطالوا التحدث في الإجابة على هذا التساؤل والتماس الأدلة له ـ كل من زاويته الخاصة ـ ولكننا رأينا أن الدخول في هذا الحديث لا يرتبط برسالتنا ـ كمقارنين ـ لعدم ترتب أية ثمرة عملية على هذا الاختلاف ، وما أصدق ما قاله إمام الحرمين :

« هذه المسألة لا تظهر لها فائدة بل تجري مجرى التواريخ المنقولة »[1] ، ووافقه المازري والماوردي وغيرهما ، يقول الشوكاني : « وهذا صحيح ، فإنه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الأمة ، ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها وفضّلها على غيرها من الملل المتقدمة عى ملته »[2] وهي كما ترون ، ثمرة غير عملية بالنسبة الينا .

---

(١) إرشاد الفحول : ص٢٣٩ .

(٢) المصدر السابق .

البابُ الأول

القسم الحادي عشر

مذهب الصّحابي

* تعريفه
* الخلاف في حجيته
* دليل الغزالي ومناقشته
* أدلة المثبتين
* نهاية الباب

تعريفه :

ويريدون بمذهب الصحابي القول أو السلوك الذي يصدر عنه الصحابي ويتعبد به من دون ان يعرف له مستند .

الخلاف في حجيته :

وقد اختلفوا في حجيته ، فذهب « قوم الى ان مذهب الصحابي حجة مطلقاً ، وقوم الى انه حجة ان خالف القياس ، وقوم الى أن الحجة في قول ابي بكر وعمر خاصة لقوله ﷺ : (اقتدوا بالذين من بعدي)[١] ، وقوم الى ان الحجة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا »[٢] وفي رأي الغزالي ان جميع هذه الأقوال باطلة[٣] .

دليل الغزالي ومناقشته :

يقول : « ان من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله ، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ ؟ وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟! وكيف يختلف المعصومان ؟ كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة ؟! فلم ينكر ابو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد ان يتبع اجتهاد نفسه »[٤] .

---

(١) سنن الترمذي : كتاب المناقب الحديث ٣٥٩٥ .
(٢) المستصفى : ١/١٣٥ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق .

« فانتفاء الدليل على العصمة » .

و « وقوع الاختلاف بينهم » .

« وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه » .

« ثلاثة أدلة قاطعة »[١] .

وقد سبق أن عرضنا هذا الدليل بالذات في مبحث « سنّة الصحابة » ، وقرّبنا أن يكون لا مدفع له في نفي العصمة عنهم .

ولكن الذي يجب أن يقال : ان القائلين بمذهب الصحابي لا يريدون إثبات العصمة له وإلا لاعتبروه سنّة ، كما اعتبره الشاطبي وإن كان عدّه من مصادر التشريع يوهم ذلك .

وربما عكس وجهة نظرهم من قال : « إنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا محمل له إلا سماع خبر فيه »[٢] . فهم لا يريدون اكثر من حمل تصرفاتهم على وجه مبرر ، أي أنهم يريدون أن يقولوا أن الصحابة لا يقدمون على المخالفة الصريحة لحكم الشارع ، فاذا عمل احدهم عملاً ولم يتبين وجهه ، فلا بد وأن يكون هناك مستند لهذا العمل ، فإن لم يكن قياساً لفرض المسألة أن القول مخالف للقياس فخبر نجهله .

ولكن المسألة في حدود التماس المبررات الشرعية لتصرفات بعضهم ليست موضعاً لحاجتنا ـ كمجتهدين ـ فإذا أريد من وراء هذا الكلام اعتبار مثل هذا الخبر المجهول لدينا حجة فقد صحّ ما يقوله الغزالي في نقضه : « فقوله ـ يعني الصحابي ـ ليس بنص صريح في سماع خبر ، بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ فيه ، والخطأ جائز عليه ، وربما يتمسك الصحابي بدليل ضعيف

(١) المستصفى : ١/١٣٥.

(٢) المصدر السابق : ١/١٣٦.

وظاهر موهوم ، ولو قاله عن نص قاطع لصرّح به ـ الى أن يقول ـ : أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له »[١] .

والواقع أن إثبات كونه من مصادر التشريع لا ينسجم إلا اذا اعتبرت تصرفاته ـ قولاً أو فعلاً أو تقريراً ـ من السنة ، والأدلة التي ذكروها تأبى إثبات هذا المعنى ، وحمل الصحة لا يكفي لاعطاء تصرفاته صفة التشريع والحكاية عن أحكام الله الواقعية .

أدلة المثبتين :

استدل المثبتون على حجية أقوالهم على اختلاف بينهم في سعة المبنى وضيقه بجملة من الأحاديث ، أمثال : « اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » أو قوله : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي »[٢] ، أو قوله : « اقتدوا بالذين بعدي أبي بكر وعمر »[٣] ، وأمثالها .

وقد ذكرنا ـ في مبحث سنة الصحابة ـ ضعف أسانيد بعضها واستحالة التعبد الشرعي من قِبل الشارع بها للزوم التعبد بالمتناقضات ومعارضتها باخبار الحوض ، فلا بد من تأويلها أو تأويل ما يصح منها بغير مجالات اعتبار الحجية صوناً لكلام الشارع من الوقوع في التناقض .

وقد ناقش الغزالي كل ما يتصل بهذه الأحاديث في بحثه عنها مناقشات لا يخلو اكثرها من أصالة .

فعدها ـ من قِبل الغزالي[٤] والآمدي[٥] في الأصول الموهومة ـ في موضعه .

---

(١) المستصفى : ١/١٣٦ .
(٢) سنن الترمذي : كتاب العلم ، الحديث : ٢٦٠٠ .
(٣) سنن الترمذي : كتاب المناقب ، الحديث ٣٥٩٥.
(٤) المستصفى : ١/١٣٥ .
(٥) الاحكام : ٣/١٣٦ .

هذا كله في مذهب الصحابي ـ كمشرع ـ أما مذهبه كمجتهد فحساب من يثبت اجتهاده منهم حساب بقية المجتهدين ، وسنخضع في بحوثنا القادمة من يسوغ الرجوع الى شرائط معينة ، فإن توفرت في الصحابي تعين الرجوع اليه وإلا فلا يسوغ ، وحسابهم حساب من لم تتوفر فيه شرائط التقليد من المجتهدين والصحبة التي تؤدي وظيفتها ـ وإن كانت من أعظم الفضائل للعبد ـ إلا ان ما تعطيه نتائج أخروية محضة ، ولا علاقة لها بعوالم جعل الحجية أصلاً .

نهاية الباب :

والذي انتهينا اليه من مجموع هذه البحوث التي انتظمت أقسام الباب الأول ان ما يصلح من هذه الأقسام لاعتباره مصدراً من مصادر التشريع وأصلاً يركن اليه في مقام الاستنباط لا يتجاوز أربعة :

١ ـ الكتاب العزيز .

٢ ـ السنة .

٣ ـ العقل .

٤ ـ الاجماع ـ على قول ـ .

وما عداها فهو راجع اليها في أغلبية صوره ، وبعضها يمكن ان يعد مصدراً مستقلاً في مقابلها ، إلا أن أدلة حجيته لا تنهض بإثبات ذلك .

الباب الثاني

ذكرنا ـ في بحوث التمهيد ـ ان الأصول التي تدخل ضمن هذا البـاب كـثيرة نسبياً ، إلا ان الذي يغلب على إنتاجها هو الحكم الفرعي الجـزئي ، وأحكـامها ـ على الأكثر ـ لا تتجاوز أبواباً معينة من الفقه ولذلك آثرنا بحـثها في الكـتاب اللاحق .

ولكن الاستصحاب يختلف عنها من حيث وفرة انتاجه للأحكام الكلية من جهة ـ على ما قيل ـ وعدم اقتصاره على باب من الفقه دون باب ، لذا آثرنا قصر هذا الباب عليه وإطالة التحدث فيه في حدود ما تدعو اليه طبيعة المقارنة ، وبحث مواقع الالتقاء منها بين الأعلام ، مع التوسع في بعض البحوث نسبياً ، وإلا فـإن استيفاء الحديث فيه ـ في حدود ما عرضته مدرسة النجف الحديثة ـ مما يحتاج الى مجلد كبير .

الباب الثاني

الاستصحاب

* تعريفه لغة واصطلاحاً
* الاستصحاب أصل إحرازي
* الفرق بين الاستصحاب والأمارة والأصل
* حكومة الاستصحاب على الأصل
* الاستصحاب ووجوب الفحص
* أركان الاستصحاب
* الاستصحاب وقاعدة اليقين
* الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع
* الخلاف في حجيته
* أدلة المثبتين: السيرة العقلائية، وجوب العمل بالظن، الاجماع، السنة
* الأصل المثبت
* استصحاب الكلي
* الأصل في الأشياء الإباحة
* الأصل بقاء ما كان
* الأصل في الانسان البراءة
* استصحاب العدم الأزلي
* استصحاب النص الى ان يرد النسخ
* استصحاب الأحكام الكلية
* خلاصة البحث

تعريفه لغة واصطلاحاً :

الاستصحاب لغة مأخوذ من المصاحبة تقول : « استصحبت في سفري الكتاب أو الرفيق ، أي جعلته مصاحباً لي ، واستصحبت ما كان في الماضي ، أي جعلته مصاحباً الى الحال »[1] .

وقد ذكرت له تعاريف متعددة في مصطلح الأصوليين حاول صاحب الكفاية ﷺ إرجاع بعضها الى بعض . يقول : « إن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنها تشير الى مفهوم واحد وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه »[2] .

وقد نوقش في جدوى هذه المحاولة في إحداث الملاءمة بين هذه التعاريف مع ما فيها من التعبير عن خلاف مبنائي بالنسبة الى الاستصحاب .

فالذي عليه قسم من قدامى الأصوليين ، ان الاستصحاب من الأمارات الكاشفة عن الحكم ، وعليه بنى غير واحد حجية مثبتاته ولوازمه غير الشرعية باعتبار أن ما يكشف عن الواقع يكشف عن لوازمه ، فيكون حجة فيها وفيما يترتب عليها من أحكام ، ومقتضى ذلك ان التعبير بالحكم ببقاء حكم لا يناسب هذا المبنى لكون الاستصحاب كاشفاً عن الحكم عندهم ، فالحكم بالبقاء وليد اجرائه فهو متأخر رتبة عنه ولا يسوغ أخذه فيه للزوم الخلف أو الدور ، وقد مرّ نظير هذا الإشكال في تعريف القياس .

---

(١) مصادر التشريع : ص١٢٧ .

(٢) كفاية الاصول : ص٤٣٥ .

والذي يناسب هذا المبنى من التعاريف ما ذكره الشيخ عنهم : « من أن الاستصحاب هو : كون الحكم متيقناً في الآن السابق ، مشكوك البقاء في الآن اللاحق »[١] ، « فان كون الحكم متيقناً في الآن السابق أمارة على بقائه ومفيدة للظن النوعي »[٢].

والذي عليه أكثر متأخري الاصوليين انه من قبيل الاصول لا الامارات ، وان كان يختلف عنها من بعض الجهات ، والذي يناسبه من التعاريف ما ذكره الاستاذ خلاف من انه « استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الماضي قائماً في الحال حتى يوجد دليل يغيره »[٣] وان كان في هذا التعريف شيء من الضيق لقصره التعريف على الاستصحابات الحكمية مع ان مفهومه يتسع لها ، وللاستصحابات الموضوعية كما يأتي إيضاح ذلك ، وتعريف صاحب الكفاية أقرب منه الى الفن لهذا السبب .

فكلمة الاستبقاء وكلمة الحكم تعطي للاستصحاب مضمون الوظيفة لا الكشف عن الواقع .

وفي رأي بعض أساتذتنا ان تعريف الاستصحاب يجب ان ينتزع عن مدلول أدلته لأن الذي يكون موضع حاجتنا هو خصوص ما قامت عليه الأدلة ، وليس في الأدلة كلمة استبقاء أو حكم وانما فيها « حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل ، والحكم ببقاء اليقين من حيث العمل في ظرف الشك ، فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك ان يقال : ان الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي »[٤].

ولعل وجهة نظر من يقول باستبقاء الحكم أو الحكم ببقاء الحكم هو الأخذ

---

(١) فرائد الاصول : ٢ / ٥٤١ .
(٢) مصباح الأصول : ص٥.
(٣) مصادر التشريع : ص١٢٧ .
(٤) مصباح الأصول : ص٦.

بلوازم هذه الروايات ، لأن لازم الحكم ببقاء اليقين وحرمة نقضه بالشك هو الحكم ببقاء المتيقن ، أي الحكم الذي كان منكشفاً باليقين وكلا التعريفين صحيح .

الاستصحاب أصل إحرازي :

ومن هذا التعريف ندرك السر في تسمية الاستصحاب بالأصل الإحرازي على ألسنة جملة من أعلامنا المتأخرين ، وذلك لما لاحظوا من أن لسان اعتباره يختلف عن كل من لسان جعل الطريقية للأمارة وجعل الحجية للأصول المنتجة للوظائف الشرعية .

فقد اعتبر في لسان جعله عدم نقض اليقين بالشك ، فهو من ناحية فيه جنبة نظر الى الواقع ، ولكن هذه الناحية لم يركز عليها الجعل الشرعي وانما ركز الجعل على الأمر باعتبار المكلف مشكوكه متيقناً ، وإعطائه حكم الواقع وتنزيله منزلته من حيث ترتيب جميع أحكامه عليه ، فهو من حيث الجري العملي واقع تنزيلاً وان كانت طريقيته للواقع غير ملحوظة في مقام الجعل ، بينما نرى ان لسان جعل الأمارة ركز على ما فيها من إراءة وكشف ، واعتباره كاملاً ، فهو يقول بفحوى كلامه : ان مؤدى الامارة هو الواقع « فاذا حدث فعني يحدث »[1] كما جاء ذلك في بعض ألسنة جعل الحجية لخبر الواحد ، والمسؤول عنه أحد الرواة من أصحاب الأئمة .

أما الأصل غير الإحرازي فهو لا يتعرض الى أكثر من اعتبار الجري العملي على وفقه مع فرض اختفاء الواقع وبهذا يتضح :

---

(١) الكافي : ١ / ٣٣٠ ، الحديث : ١ ، وفيه « ... فما أدّى اليك عنّي فعنّي يؤدي وما قال لك عنّي فعنّي يقول ... » .

الفرق بين الاستصحاب والأمارة والأصل :

فالأمارة تحكي عن الواقع ، والشارع بلسان جعله يقول : ان مؤداها هو الواقع .

والاستصحاب لا يقول بلسان جعله : انه هو الواقع ، وانما يأمرك باعتباره واقعاً .

أما الأصل فلا يزيد على كونه مجعولاً كوظيفة عند اختفاء الواقع بجميع مراحله، فهو لا يزيد على طلب الجري والسلوك العملي وفق مؤداه .

حكومة الأمارة على الاستصحاب :

واذا صح هذا فقد وضح السر في تقديم الأمارة على الاستصحاب ، إذ مع قيام الأمارة وانكشاف الواقع بها تعبداً لا موضع للشك ليطلب اليك اعتباره متيقناً ، لأن قيامها مزيل ـ في رأي الشارع ـ للشك وإن بقي وجدانا ، ومع فرض ان الشارع لا يراك شاكاً ، فأي معنى لإن يقول لك : اعتبر شكك يقيناً ؟

حكومة الاستصحاب على الأصل :

وبهذا أيضاً يتبين السر في تقديم الاستصحاب على غيره من الأصول غير الإحرازية ، إذ الأصول غير الإحرازية إنما جعلت عند اختفاء الواقع عن المكلف وعدم العلم به ، وما دام المكلف مأموراً باعتبار الشك يقيناً ، فهو عالم بالواقع في رأي الشارع تعبداً لاعتباره الشك علماً في هذا الحال ، وإعطائه نتائج العلم من حيث ترتيب جميع آثار الواقع عليه .

ومع فرض حصول الواقع التنزيلي لديه فلا اختفاء للواقع ليلجأ الى الوظيفة ، فهو مزيل لموضوعها الذي أخذ فيه عدم العلم بالواقع لحصول العلم به تعبداً كما هو الفرض .

وقد سبق منا حديث في بحوث التمهيد ، يبرر وضع الاستصحاب في المرحلة التالية للأصول الكاشفة عن الحكم الواقعي ، والمرحلة السابقة على الأصول غير الإحرازية .

الاستصحاب ووجوب الفحص :

وما دمنا قد عرفنا رتبة الاستصحاب من الأمارات ، فليس لنا ان نأخذ به ما لم نفحص عن الأمارة الكاشفة عن الحكم ، أي عن الرتبة السابقة له .

وقد استدل على وجوب الفحص بأدلة كثيرة أهمها ـ فيما نعتقد ـ ثلاثة وهي :

١ ـ وجود العلم الاجمالي بوجود تكاليف إلزامية من الشارع ووجود طرق مجعولة اليها من قبله ، ومع قيام العلم الاجمالي لا يجوز الرجوع الى الأصول ـ إحرازية أو غير إحرازية ـ في أطرافه ، وهذا ما يوجب الفحص وحل العلم الاجمالي بما يعثر عليه منها ، والرجوع بالباقي الى الأصول .

وأشكل عليه في الكفاية بما مضمونه ان العلم الاجمالي يمكن حله بالعثور على مقدار المعلوم بالاجمال منها ، ومقتضى ذلك هو الرجوع في الباقي الى الأصل من دون حاجة الى فحص عنه .

وأجاب المحقق النائيني عن الاشكال المذكور بأن المعلوم بالاجمال في المقام بما أنه ذو علامة وتميز ، فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، لأن الواقع قد تنجز بما له من تميز ، فكيف يعقل انحلاله قبل الفحص ؟ وتكاليفنا المعلومة بالاجمال نعلم بثبوتها بالكتب المعتمدة فهي ذات تميز خاص ، ولا ينحل العلم الاجمالي إلا بفحصها ، وإخراج الطرف المشكوك عن المعلوم المنجز بالفحص واليأس عن العثور على حكمه فيها والرجوع الى الأصل .

واشكل عليه بكون التكاليف الموجودة في الكتب والمعلومة إجمالاً هي نفسها مرددة بين الأقل والأكثر ، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقن لم يكن مانع من الرجوع الى

الأصل في غيرها من دون فحص .

والظاهر ان هذا النوع من الإشكال يحوّل النقاش مع الشيخ النائيني الى نقاش صغروي ، لأن العثور على القدر المتيقن منها لديه لا يتم إلا بعد استيعاب هذه الكتب فحصاً .

ومع استيعاب هذه الكتب وحل العلم الاجمالي بما يعثر عليه منها ، فلا مانع لديه ظاهراً من الرجوع الى الأصل في غيرها ، مما لم يوجد في الكتب من دون فحص لحصول اليأس من العثور عليه ، والفحص لا موضوعية له أكثر من تحصيل اليأس للمكلف كما هو واضح .

فالظاهر أن الاستدلال بالعلم الاجمالي على وجوب الفحص لإخراج المشكوك عن المعلوم بالاجمال والرجوع به الى الاستصحاب أو غيره من الأصول متين جداً .

٢ ـ دعوى استقلال العقل بلزوم الفحص قضاءً لحق العبودية ، وتقريب هذا الاستدلال أن الذي وعيناه من الشارع المقدس في تبليغ أحكامه هو الجري على الطريقة المتعارفة في التبليغ ، أي إظهار الحكم من قبله أمام جماعة تكثر أو تقل ، ويكون هؤلاء هم الواسطة في التبليغ .

وفعلية الوصول الى كل مكلف ليس هو المسؤول عنها ، وإنما هي من وظائف المكلفين أنفسهم .

فالمواطن في دولة ما مثلاً من حق دولته ان تحاسبه على كل مفارقة منه إذا كان لديها قانون يحدد جريمته ويضع العقوبة عليها ، وكان القانون قد بلغ بواسطة الجرائد ووسائل البث ، إذا اعتبرتها الدولة وسائل للتبليغ ، وليس له أن يعتذر ببراءة الذمة من التكليف بدعوى أنه لا عقوبة إلا بقانون واصل ، إذ الدولة ليست مسؤولة عن ايصال القانون الى كل فرد ، بل على المواطنين انفسهم الفحص عنها ،

ومع اليأس من العثور عليها يرجعون الى الأصل ، وهكذا ...

وحكم العقل بلزوم الفحص يكون بمنزلة القرينة المتصلة المانعة من ظهور ما يأتي من الاطلاقات في أدلة الاستصحاب الدالة على جواز العمل به من دون فحص ، فهي مقيدة به ابتداء .

٣ ـ الاستدلال بالآيات الدالة على وجوب التعلم ، ولعلها واردة كلها لتأكيد حكم العقل بلزوم الفحص ، وليست أحكاماً تأسيسية لوضوح أنه لا موضوعية للتعلم أكثر من الوصول به الى أحكام المولى تحصيلاً للحجة ، ومع عدم التعلم والفحص عن أحكام المولى يرى العقل ان الحجة لله اذ ذاك على العبد ، وقد ورد من أهل البيت عليهم السلام في تفسير قوله تعالى : ﴿ فلله الحجة البالغة ﴾[1] من انه « يقال للعبد يوم القيامة هل علمت ؟ فان قال : نعم ؛ قيل له : فهلا عملت ؟ وان قال : لا ؛ فقيل : فهلا تعلمت حتى تعمل ؟ »[2] .

وعلى هذا فأدلة الاستصحاب لا تتم حجيتها إلا بعد اليأس عن العثور على الأدلة الكاشفة عن الحكم الواقعي .

وما يقال عن الاستصحاب يقال عن بقية الاصول إحرازية أو غير إحرازية ، نعم في الاستصحابات المثبتة للتكاليف لا يبعد القول بامكان جريانها من دون فحص ، إلا ان الأخذ بها انما يكون من باب الاحتياط لا اخذاً بدليله .

هذا كله اذا قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية ، ومع إنكاره لا يبقى موضوع لهذا الكلام ، وما عداها ـ أعني الأحكام الكلية ـ لا يجب فيه الفحص .

وأدلة وجوب الفحص لا تشمله لكونها غير ناظرة الى غير الفحص عن الأحكام الكلية كما هو واضح .

---

(١) سورة الانعام : الآية ١٤٩ .
(٢) تفسير الميزان : ٧ / ٣٩٣ نقلاً عن أمالي الطوسي .

اركان الاستصحاب :

وأركان الاستصحاب المستفادة من نفس التعريف بعد تأمل فيه سبعة :

١ ـ اليقين : ويريد به الأصوليون هنا ، انكشاف واقع متعلقه وجداناً أو تعبداً .

٢ ـ الشك : ويريدون به ما يقابل اليقين بمعنييه ـ الوجداني والتعبدي ـ فكل ما ليس بيقين فهو شك عندهم ، سواء كان شكاً بالمعنى المنطقي ـ أي تساوي الطرفين ـ أم كان ظناً غير معتبر ، أم وهماً ، فالجميع في مصطلحهم شك ، ويجري عليها أحكامه .

٣ ـ وحدة المتعلق فيهما ، أي ان ما يتعلق به اليقين هو الذي يكون متعلقاً للشك لا غيره .

٤ ـ فعلية الشك واليقين فيه ، فلا عبرة بالشك التقديري لعدم صدق النقض به ، ولا اليقين كذلك لعدم صدق نقضه بالشك .

٥ ـ وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات ، أي ان يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة ، وهكذا ... ويستثنى من ذلك الزمان فقط ، رفعاً للتناقض .

٦ ـ اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر ، كما هو مفاد تسلط النقض بالشك على اليقين .

٧ ـ سبق اليقين على الشك ـ ولو كان السبق رتبياً ـ ليتم صدق عدم نقض الشك له .

فاذا اجتمعت هذه الأركان في موضع أمكن جريان الاستصحاب فيه وترتب حكمه بعد ثبوت حجيته ـ طبعاً ـ ومع تخلف بعضها لا يمكن جريانه أصلاً .

وللأعلام بحوث وتفريعات على هذه الاركان والتماس اللوازم لفقدان بعضها ، يطول عرضها والتحدث في صغرياتها جميعاً ، ولنجتزئ بذكر المهم منها .

الاستصحاب وقاعدة اليقين :

وقاعدة اليقين تشارك الاستصحاب في جملة أركانه إلا ما يتصل بفعلية اليقين والشك منها ، اذ لا يقين فعلي فيها لفرض سريان الشك الى نفس اليقين وإزالته كما هو فحوى تحديدها .

فقاعدة اليقين تفترض ان يكون الشك فيها سارياً الى نفس اليقين السابق ومزيلاً له ، بينما يجمعها الاستصحاب على صعيد واحد إلا في ناحية الزمان ، فاذا علمنا ـ ونحن في يوم الاحد مثلاً ـ بحياة زيد يوم الجمعة وشككنا ببقائها الى يوم السبت فنحن الآن نملك يقيناً بالحياة يوم الجمعة وشكا بالحياة في يوم السبت ، وكلاهما فعليان ، فالمثال يصلح للاستصحاب ، واذا علمنا ـ ونحن في يوم الاحد ـ بحياة زيد يوم الجمعة ثم شككنا بعد ذلك فيها في يوم الجمعة كأن يكون قد طرأ علينا ما يزيل ذلك اليقين ، فالمثال يصلح لقاعدة اليقين ، اذ بعد زوال اليقين في حياته يوم الجمعة ، لا يبقى عندنا يقين فعلي ، فالفارق بينهما اذن هو في فعلية اليقين السابق في احدهما وعدمها في الآخر .

وقد وقع الخلط بين القاعدتين على ألسنة كثير من الاعلام لخفاء الفارق بينهما ، والأدلة التي يملكها الاصوليون لا تنهض ـ على تقدير تماميتها ـ بغير الاستصحاب ، اذ لا معنى لصدق النهي عن نقض اليقين مع عدم فعليته بداهة .

الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع :

ومن التأمل في هذه الأركان أيضاً ندرك الفارق بين القاعدتين لاعتبارنا في الاستصحاب وحدة المتعلق لليقين والشك بخلاف قاعدة المقتضي والمانع ، فإن متعلق اليقين فيها هو وجود المقتضي للشيء ، ومتعلق الشك هو حصول المانع من تأثيره « فإذا صببنا الماء لتحصيل الطهارة من الخبث مثلاً ، وشككنا في تحقق الغسل لاحتمال وجود مانع من وصول الماء ، فلنا يقين بوجود المقتضي وهو

انصباب الماء ، وشك في وجود المانع ، فعدم ترتيب آثار الطهارة لا يصدق عليه نقض اليقين بالشك لعدم تعلق اليقين بالطهارة بل بوجود المقتضي ، وليست الطهارة من آثار وجوده فقط بل تتوقف على عدم المانع أيضاً ، والمفروض انه لا يقين بوجود المقتضي وعدم المانع لتكون الطهارة متيقنة »[١] .

فالفارق بينهما اذن انما هو في اختلاف المتعلق للشك واليقين في قاعدة المقتضي والمانع واتحاده في الاستصحاب .

والأدلة التي يملكها الاصوليون لا تفي بالدلالة على غير الاستصحاب لظهورها بوحدة المتعلق فيهما ، كما يأتي عرضها وبيان الاستفادة منها .

ونظراً لوقوع التشابه بين القاعدتين ووقوع الخلط بينهما ، فقد اقتضانا التنبيه عليه .

الخلاف في حجيته :

اختلفوا في حجية الاستصحاب « فذهب أكثر العلماء كما حكاه ابن الحاجب ومنهم المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية : الى ان الاستصحاب حجة شرعية فيحكم ببقاء الحكم الذي كان ثابتاً في الماضي ما دام لم يقم دليل برفعه أو بتغييره فيبقى الأمر الثابت في الماضي ثابتاً في الحال بطريق الاستصحاب »[٢] .

وفي المعالم نسبة الحجية الى الأكثر وخالف في ذلك السيد المرتضى[٣] كما خالف « أكثر الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري »[٤] .

وهناك تفصيل ذهب اليه اكثر المتأخرين من علماء الحنفية وهو : « أن الاستصحاب حجة دافعة لا حجة مثبتة ، أي أنه حجة لدفع ما يخالف الأمر الثابت

---

(١) مصباح الأصول : ص٢٤١ .
(٢) سلم الوصول : ص٣٠٥ .
(٣) راجع : معالم الاصول : ص٢١٨ .
(٤) إرشاد الفحول : ص٢٣٧ .

بالاستصحاب ، وليس هو حجة على اثبات أمر لم يقم دليل على ثبوته »[١] .

وللشيعة تفصيلات في أقسام الاستصحاب كثيرة ، أهمها : تفصيل الشيخ الأنصاري بين ما اذا كان الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب أو الشك في الرافع فيجري .

واستقصاء هذه الأقوال والتماس أدلتها على اختلافها من التطويل غير المستساغ .

فالأنسب صرف الكلام الى التماس الأدلة على أصل الحجية ، وبيان مقدار ما تدل عليه ، ومنها يعرف القول الحق من جميع هذه الأقوال .

أدلة المثبتين :

أما مثبتو الاستصحاب فقد استدلوا بعدة أدلة ، أهمها :

١ ـ السيرة العقلائية :

بدعوى ان ما « فطر عليه الناس وجرى به عرفهم في عقودهم وتصرفاتهم ومعاملاتهم ، انهم اذا تحققوا من وجود أمر غلب على ظنهم بقاؤه موجوداً حتى يثبت لهم عدمه ، واذا تحققوا من عدم أمر غلب على ظنهم بقاؤه معدوماً حتى يثبت لهم وجوده ، فمن عرف انساناً حيّاً راسله بناء على ظنه بقاء حياته ، ومن عرف زوجية زوجين شهد بها بناء على ظن بقائها ، والقاضي يقضي بالملكية في الحال بناء على سند ملكية بتأريخ سابق ، ويقضي بالدين في الحال بناء على شهادة شاهدين باستدانة سالفة .

وهذا كله يدل على أن مما تقضي به الفطرة أن يعتبر ما كان على ما كان حتى

---

(١) سلم الوصول : ص٣٠٧.

يطرأ ما يغيره »[١].

وقد نوقش بهذه السيرة « بأن عملهم على طبق الحالة السابقة على انحاء مختلفة: فتارة يكون عملهم لاطمئنانهم بالبقاء، كما يرسل تاجر أموالاً الى تاجر آخر في بلدة أخرى لاطمئنانه بحياته لا للاعتماد على مجرد الحالة السابقة، ولذا لو زال اطمئنانه بحياته، كما لو سمع انه مات جماعة من التجار في تلك البلدة لم يرسل الأموال قطعاً.

واخرى يكون عملهم رجاء واحتياطاً كمن يرسل الدرهم والدينار الى ابنه الذي في بلد آخر ليصرفهما في حوائجه، ثم لو شك في حياته فيرسل اليه أيضاً للرجاء والاحتياط حذراً من وقوعه في المضيقة على تقدير حياته.

وثالثة يكون عملهم لغفلتهم عن البقاء وعدمه، فليس لهم التفات حتى يحصل لهم الشك فيعملون اعتماداً على الحالة السابقة كمن يجيء الى داره بلا التفات الى بقاء الدار وعدمه ـ الى ان يقول ـ: فلم يثبت استقرار سيرة العقلاء على العمل اعتماداً على الحالة السابقة »[٢].

والظاهر ان هذه المناقشة لا تدفع وجود السيرة. وكونها جارية على وفق الاطمئنان تارة والاحتياط اخرى، والغفلة ثالثة لا يدفع قيامها في غير المواضع المذكورة، ولو رجع الانسان الى واقعه لوجد نفسه صادراً عن الاستصحابات في جل تصرفاته حتى مع الشك باستمرار الحالة السابقة وعدم الغفلة عنها، وما هذه المواضع إلا من صغريات القاعدة.

لكن دعوى الاستاذ خلاف بأن ما فطر عليه الناس وجرى به عرفهم انهم اذا تحققوا من وجود أمر غلب على ظنهم بقاؤه ... الخ. لا يخلو من مسامحة، فان الذي

---

(١) مصادر التشريع: ص١٢٨.
(٢) مصباح الأصول: ص١١.

جرى عليه الناس هو ترتيب الأثر على الحالة السابقة حتى مع الظن بالخلاف أحياناً، كما هو الشأن في الأمثلة التي مرت علينا الآن.

والذي يبدو لي ان الاستصحاب من الظواهر الاجتماعية العامة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها، وستبقى ـ ما دامت المجتمعات ـ ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها، ولو قدر للمجتمعات ان ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال، فالشخص الذي يسافر مثلاً ويترك بلده وأهله وكل ما يتصل به لو ترك للشكوك سبيلها اليه ـ وما أكثرها لدى المسافرين ـ ولم يدفعها بالاستصحاب، لما أمكن له ان يسافر عن بلده، بل ان يترك عتبات بيته أصلاً، ولشلت حركتهم الاجتماعية وفسد نظام حياتهم فيها، فقول شيخنا النائيني: «ان عملهم على طبق الحالة السابقة إنما هو بإلهام إلهي حفظاً للنظام»[1] لا يخلو من أصالة وعمق نظر، ومناقشته بأن منكري حجية الاستصحاب لم يختل النظام عليهم بعد، ولو كان حفظ النظام يقتضي ذلك لاختل على المنكرين، تحتاج الى تأمل، فالمنكرون لحجية الاستصحاب عندما أنكروها لم يتخلوا في واقع حياتهم عن الجري على وفق الاستصحاب وإن تخلوا عنه في الشرعيات.

وكونه ظاهرة اجتماعية يصدر عنها الناس في مجتمعاتهم حتى مع الشك صدوراً تلقائياً ـ كما هو الشأن في الظواهر الاجتماعية ـ لا ينافي ان يلتقي احياناً الرجاء أو الاحتياط أو الظن بالبقاء أو الاطمئنان أو غيرها، لكن هذه الأمور ليست هي الباعثة على خلق هذه الظاهرة ككل، وإنما هي من وسائل التبرير عن السلوك على وفقها في بعض الأحيان، مما يخيل للانسان الفرد ان جملة تصرفاته منطقية ومبررة.

واذا صح ما ذكرناه من كونها من الظواهر الاجتماعية العامة، فعصر النبي ﷺ

---

(١) راجع: مصباح الأصول: ص ١١.

ما كان بدعاً من العصور ولا مجتمعه بدعاً من المجتمعات ليبتعد عن تمثل وشيوع هذه الظاهرة ، فهي بمرأىً من النبي ﷺ ـ حتماً ـ ولو ردع عنها لكان ذلك موضع حديث المحدثين ، وهو ما لم يحدّث عنه التأريخ ، فعدم ردع النبي ﷺ عنها يدل على رضاه وإقراره لها وبخاصة وهو قادر على الردع عن مثلها وليس هناك ما يمنعه عنه .

ودعوى الردع عنها بالآيات الناهية عن العمل بالظن يرد عليها ما سبق ان أوردناه في مبحث السنة عندما تحدثنا عنها وحسابها نفس الحساب .

٢ ـ وجوب العمل بالظن :

وهو ما استدل به البعض بدعوى انه «من المقرر ان العمل بالظن واجب ، ويغلب الظن ببقاء الشيء على ما كان ما دام لم يوجد ولم يطرأ ما يغيره ويزيله»[١].

والمناقشة في هذا الدليل واقعة صغرى وكبرى .

أما الصغرى فلأن الظن لا يتحقق دائماً ببقاء الشيء لمجرد عدم طروّ ما يغيره ؛ فالشخص الذي يترك بلده ثمانين حولاً لا يظن ببقائه حيّاً عادة لا بالظن الشخصي ولا النوعي ، مع انه لم يعلم بوجود ما يوجب انعدام حياته وما أكثر صور الاستصحاب التي لا يتحقق فيها ظن بالحالات السابقة .

وأما الكبرى ـ أعني دعوى ان العمل بالظن واجب ـ فهي لا مستند لها أصلاً ، وحالها يتضح مما عرضناه في مباحث التمهيد من ان الظن من الطرق غير الذاتية لنقصان كشفه ، وما كان غير ذاتي فهو محتاج الى الجعل ، وليس عندنا من الأدلة ما يجعل الطريقية لمطلق الظنون ، اللهم إلا اذا تمت مقدمات دليل الانسداد ـ وهي

---

(١) سلم الوصول : ص٣٠٨.

غير تامة كما اتضح حالها في مبحث القياس ـ فادعاء المفروغية عن وجوب العمل بالظن لا مستند له ، اذ مع هذه المفروغية المقررة لا نحتاج الى التماس الأدلة على جميع ما مر من الظنون القياسية وغيرها والتماسها إذ ذاك عبث من الأعـلام لا مبرر له .

٣ ـ الاجماع :

وقد ادعاه غير واحد من الأعلام ، يقول في سلم الوصول : « إجماع الفقهاء على ان ما ثبت باليقين لا يزول بالشك »[١] ويقول في مصادر التشريع : « مما اتفق عليه الفقهاء ان ما ثبت باليقين لا يزول بالشك ، فمن توضأ للصلاة ثم شك بـعد ذلك في أنه أحدث يصلي ولا عبرة بشكه ، ومن تزوج ثم شك بعد ذلك في أنه طلق تحل له زوجته ولا اعتبار بشكه ، وهذا في الحقيقة مبني على ان الحكم الذي ثبت في الماضي يستصحب ويبقى ويستمر حتى يوجد دليل يغيره »[٢] .

وهذا الاجماع لا أعرف كيف ادعاه هؤلاء الأعلام ، مع نقلهم لذلك الخلاف الكبير في حجية الاستصحاب من قِبل كثير مـن الفـقهاء ، اللـهم إلا أن يـوجه الاجماع الى خصوص هذه الفروع ونظائرها ، وهو لا يثبت حجية الاستصحاب لقيامه على نفس الفرع لا على مصدره المتخيل .

٤ ـ السنة :

ونريد من الاستدلال بالسنّة خصوص ما ورد عن أهل البـيت عليهم السلام في هـذا المجال ، لعدم إطلاعنا على أحاديث نبوية من غير طريقهم بهذا المضمون ، وربما كانت موجودة وضيعها علينا نقص الفحص وبخاصة إذا كانت في غير مظانها من

---

(١) راجع : سلم الوصول : ص٣٠٨ .

(٢) راجع : مصادر التشريع : ص١٢٨ .

كتب الفقه والأصول ، وفي اخبار أهل البيت عليهم السلام الكفاية ، بعد ان ثبتت حجية ما يأتون به .

والروايات التي أثرت عنهم كثيرة وبعضها مستوعب لشرائط الصحة ، وقد استغرق الحديث فيها وفي ملابساتها مئات الصفحات في الموسوعات الأصولية أمثال : رسائل الشيخ ، وحقائق الأصول ، وفوائد الأصول ، وغيرها ، نذكر روايتين منها ونحيل القراء في بقيتها على هذه الموسوعات ، ثم نجتزئ في الحديث عنهما بمقدار ما يتسع له صدر هذه الصفحات :

١ ـ صحيحة زرارة : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلّمت أثره الى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال عليه السلام : تعيد الصلاة وتغسله . قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ، قال عليه السلام : تغسله وتعيد . قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرَ شيئاً فصليت فرأيت فيه . قال عليه السلام : تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لِمَ ذلك ؟ قال عليه السلام : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً . قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله ، قال عليه السلام : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل عليّ إن شككت في أنه اصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكنك إنما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك . قلت : إن رأيته في ثوبي وانا في الصلاة ؟ قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض

اليقين بالشك »[١].

وهذه الرواية من أهم الروايات وأصحها ، وقد اشتملت على عدة مسائل فقهية أثارها عمق الراوي ودقة نظرته[٢] ، وقد تحدث عنها الاعلام أحاديث مفصلة ، ولكنها لا تتصل بطبيعة بحثنا هذا ، وما يتصل منها بموضع الحاجة قوله عليه‌السلام : في مقامين منها « فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك » وهي كبرى كلية طبقها عليه‌السلام على بعض مصاديقها في المقامين .

والذي يبدو من التعبير « فليس ينبغي » وهي كلمة لا تقال عادة في غير مواقع التأنيب أو العتب ، ولا موضع لهما هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغاً عنها عند الطرفين وهي من المسلمات لديهما ، كما ان التعليل فيها « لأنك كنت على يقين » وإرساله على هذا النحو من الإرسال يوحي انه تعليل بأمر مرتكز معروف ، وهو ما سبق ان استقربناه عند الاستدلال ببناء العقلاء من انه من الأمور التي يصدر عنها الناس في واقعهم صدوراً تلقائياً لعل مصدره ما ذكره شيخنا النائيني من إلهام الله لهم ذلك ، أو ما عبر عنه الاستاذ خلاف بفطرة الله الناس عليها ، فهي في الحقيقة من أدلة الامضاء لما عليه بناء العقلاء .

٢ ـ موثقة عمار عن أبي الحسن عليه‌السلام : « قال : اذا شككت فابن على اليقين ، قلت : هذا أصل ؟ قال عليه‌السلام : نعم »[٣].

ودلالتها على الحجية واضحة وبخاصة اذا تصورنا انه لا معنى للبناء على اليقين إلا البناء على المتيقن والتعبير بـ« هذا أصل » يدل على سعة القاعدة وعدم تقيدها في الموارد التي بعثت بالسائل على الاستفسار والسؤال .

---

(١) تهذيب الأحكام : ١ / ٤٢١ ، الحديث ٨ ، والاستبصار : ١ / ١٨٣ ، الحديث : ١٣ .

(٢) لزرارة صاحب هذه الرواية صحيحتان أخريان تجريان بهذا المستوى والعمق من كثرة التفرعات في الأسئلة وقوة الدلالة على حجية الاستصحاب ، راجع : مصباح الاصول : ص٤٩ ـ ٥٠ . (المؤلف) .

(٣) وسائل الشيعة : ٨ / ٢١٢ ، الحديث ١٠٤٥٢ ، راجع : مصباح الاصول : ص٦٤ .

وعلى هذا فدلالة الروايات وافية ، ولنا من اطلاقها وشمولها ـ لجميع أقسام الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه هو الحكم أم موضوعه ، وسواء كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي أم غيره ـ ما يكفي لإلغاء جميع هذه التفصيلات وغيرها مما ذكروه ، والمقياس في جريان الاستصحاب وعدمه هو توفر الاركان السابقة التي انتزعناها جميعاً من مضمون هذه الروايات وعدمها وهو الأساس ، والمنطلق للفصل في جميع ما يتصل بعوامل الخلاف التي ذكروها .

وعلى أساس من هذا المقياس سنثير الحديث في عدة من المسائل المهمة ونحاول تقييمها بعد عرض وجهات نظرهم في ذلك .

١ ـ الأصل المثبت :

ويراد بالأصل المثبت : الأصل الذي تقع فيه الواسطة غير الشرعية ـ عقلية أو عادية ـ بين المستصحب والأثر الشرعي الذي يراد إثباته ، على ان تكون الملازمة بينهما ـ أعني المستصحب والواسطة ـ في البقاء فقط .

وإنما قيدناها بهذا القيد إخراجاً لما كانت الملازمة فيه قائمة بينهما حدوثاً وبقاء ، إذ اللازم إذ ذاك يكون بنفسه متعلقاً لليقين والشك فيجري فيه الاستصحاب بلا حاجة الى الالتزام بالأصل المثبت ، وحجيته موضع اتفاق .

ومثاله ما لو علمنا بوجود الكر في البيت ولم نشخص موضعه وشككنا في ارتفاعه ، فمقتضى الاستصحاب هو بقاء الكر ، ثم فحصنا بعد ذلك فوجدنا كمية من الماء نحتمل انها هي الكر ولم نجد غيرها ، فبمقتضى الملازمة العادية ان الكر المستصحب هو هذا الماء ، إلا أن تطبيق الكر المستصحب على الموجود خارجاً ليس مما يقتضيه حكم الشارع ، وإنما اقتضته الملازمة العادية أو العقلية ـ بحكم عدم عثورنا على غيره ـ فتطبيق أحكام الكر على هذا الماء إنما هو بالأصل المثبت ، أي بتوسط تطبيق الكر عليه الذي اقتضته الواسطة غير الشرعية ؛ ومن

المعلوم هنا ان هذا الماء الذي يراد إثبات الكرّية له غير معلوم الكرّية سابقاً ، وإنما المعلوم هو وجود الكر في البيت ، وليست الملازمة بينه وبين الكرّية إلا من حيث البقاء ، إذ لازم بقاء الكر في البيت هو ثبوت الكرّية للموجود .

وقد اختلفوا في حجيته ، فالذي عليه الكثير من قدامى الأصوليين هو ثبوت الحجية له بادعاء تناول أدلة الاستصحاب لمثله .

والذي عليه محققو المتأخرين عدم الحجية لوضوح افتقاده لبعض الأركان التي انتزعناها من أدلة الحجية ـ فيما مضى ـ وهو وجود اليقين السابق والشك اللاحق ؛ ومن البين هنا انه لا يقين بكرّية هذا الموجود سابقاً لتستصحب ، وإنما اليقين بوجود الكر ، ومع فقد اليقين السابق لا مجال لترتيب آثار الاستصحاب لفقده ركناً من أركانه وهو اليقين .

وتقريب آخر لعدم الحجية ، ان الذي استفدناه من أدلة الاستصحاب ان من أركانه التي اعتبرها الشارع وحدة المتعلق لليقين والشك ليصدق النهي عن نقض اليقين بالشك ، إذ مع اختلاف المتعلق لا معنى لأن ينقض اليقين بالشك ، ومتعلق اليقين الذي بأيدينا هو وجود الكر سابقاً لا كرّية الموجود لفرض جهالة حالته السابقة ، والمشكوك الذي نريد معرفة حكمه هو الكر الموجود لا وجود أصل الكر لعدم الثمرة الشرعية بالنسبة لمعرفته لنا فعلاً ، فمتعلق الشك اذن غير متعلق اليقين ، ومع عدم وحدة المتعلق في الشك واليقين ـ موضع احتياجنا ـ لا مجال للاستصحاب لفقده ركناً من أركانه أيضاً .

فسواء فقد الأصل المثبت ذلك الركن أم هذا ، لا مجال للقول بحجيته .

وأهم ما أورد في هذا المجال ان ما يقتضيه قياس المساواة هو القول بالحجية ، بتقريب ان الواسطة العرفية أو العقلية من آثار المتيقن سابقاً ، والحكم أو الموضوع الشرعي الذي يراد إثباته من آثار الواسطة وأثر الأثر أثر ، فالدليل الدال على

اعتبار المشكوك متيقناً اذا شمل الأول فقد شمل آثاره المترتبة عليه طبعاً.

وقد أُجيب على هذا الإيراد: ان هذه الكلية أعني ـ ان أثر الأثر أثر ـ وإن كانت مسلّمة عقلاً، إلا أنها في خصوص ما اذا كانت الآثار الطولية كلها من سنخ واحد، كما في الحكم بنجاسة الملاقي ونجاسة ملاقي الملاقي حيث ان هذه الآثار جميعاً من الآثار الشرعية المجعولة من قبله، لأن لازم نجاسة الشيء شرعاً نجاسة ملاقيه، ولازم نجاسة ملاقيه نجاسة ملاقي ملاقية؛ فالدليل الدال على نجاسة الشيء دال على ترتب هذه الآثار عليه، وكذلك الأمر بالنسبة الى اللوازم العقلية، أما اذا اختلفت الآثار فكان بعضها عقلياً والآخر شرعياً؛ فالقاعدة غير مسلّمة لبداهة ان الأثر الشرعي المجعول على شيء لا يكون أثراً شرعياً للوازمه العقلية أو العادية.

فمن ضرب شخصاً خلف ستر فقده نصفين، ثم شك بأن هذا الشخص هل كان حياً عندما ضربه أي ان الموت استند الى الضرب أو الى غيره، فاستصحاب حياته الى حين الضرب لا يكشف عن أن الموت كان مستنداً الى ضربته، فلا يرتب عليه آثار القتل الشرعية في هذا الحال، لوضوح أن الاستناد وعدمه ليسا من آثار حكم الشارع ببقائه حيّاً، وإنما هو من آثار حياته الواقعية وهي غير محرزة هنا.

ثم إن الاستصحاب لما لم يكن من سنخ الأمارات الكاشفة عن الواقع، واخذنا به إنما هو من قبيل التعبد المحض، فإن علينا ان نتقيد في حدود ما عبّدنا به الشارع مما يرجع جعله اليه، أي ان نثبت به خصوص الآثار الشرعية التي عبّدنا بها، ولا نتجاوزها الى غير آثاره من لوازم إثبات الحكم أو الموضوع العادية أو العقلية لاحتياج هذا النوع من التجاوز الى الدليل.

وحتى الأمارات ـ على رأي بعض أساتذتنا ـ لا تثبت لوازمها العقلية أو

العادية ، إلا اذا ثبت التخويل الشرعي لها بذلك ، أي ثبت عموم التعبد بها لهذا النوع من اللوازم والأخبار والإقرارات وما يشبهها من الأمارات ، إنما التزم بإثبات لوازمها على اختلافها لثبوت البناء العقلائي بذلك ، وثبوت امضاء الشارع له على ما يملكه ذلك البناء من سعة وشمول .

فدليل الاستصحاب ـ حتى مع فرض أماريته ـ غير ناظر الى ترتيب لوازم المتيقن العادية أو العقلية أصلاً ليتمسك به على الاطلاق والشمول .

٢ ـ استصحاب الكلي :

ولاستصحاب الكلي صور أهمها ثلاث :

أولاها : ما إذا وجد الكلي في ضمن فرد معين ، ثم شك في ارتفاعه ، كما لو وجد الانسان ضمن شخص في الدار وشك في خروج ذلك الشخص منها ، فاستصحاب بقائه فيها يوجب ترتيب جمع الآثار الشرعية على ذلك البقاء ـ أعني بقاء الكلي ـ لو كانت هناك آثار شرعية له ، ومثل هذا الاستصحاب لا شبهة فيه .

ثانيتها : ما اذا فرض وجود الكلي في ضمن فرد مردد بين شخصين ، علم ببقاء أحدهما على تقدير وجوده وارتفاع الآخر كذلك ، كما لو فرض وجوده ضمن فرد وشك في كونه محمداً أو علياً ، مع العلم بأنه لو كان محمداً لكان معلوم الخروج عن الدار ، ولو كان علياً لكان معلوم البقاء .

والاستصحاب في هذا القسم يجري وتترتب جميع آثاره للعلم بوجود الكلي والشك في ارتفاعه ، فأركان الاستصحاب فيه متوفرة .

نعم لو كان الأثر مترتباً على الفرد لا على الكلي لا يجري الاستصحاب لفقده بعض أركانه ، وهو اليقين السابق ، لأن كل فرد منهما بحكم تردده غير متيقن فلا يكون موضعاً لروايات هذا الباب .

ثالثتها : ما اذا علم بوجود الكلي ضمن فرد خاص وعلم بارتفاعه واحتمل

وجود فرد آخر له كان مقارناً لارتفاع ذلك الفرد أو مقارناً لوجوده .

والظاهر ان الاستصحاب لا يجري فيه لفقده أهم ركن من أركانه وهو اليقين السابق ، لأن الكلي لا يمكن ان يوجد خارجاً الا ضمن الفرد ، فهو في الحقيقة غير موجود منه إلا الحصة الخاصة المتمثلة في هذا الفرد أو ذاك « فالعلم بوجود فرد معين ، يوجب العلم بحدوث الكلي بنحو الانحصار ـ أي يوجب العلم بوجود الكلي المتخصص بخصوصية هذا الفرد ـ وأما وجود الكلي المتخصص بخصوصية فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا ، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً ، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا ، فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين فلا يجري فيه الاستصحاب .

وبما ذكرناه من البيان ظهر الفرق بين القسم الثاني والقسم الثالث ، فإن اليقين في القسم الثالث ، قد تعلق بوجود الكلي المتخصص بخصوصية معينة ، وقد ارتفع هذا الوجود يقيناً ، وما هو محتمل للبقاء فهو وجود الكلي المتخصص بخصوصية أخرى الذي لم يكن لنا علم به فيختلف متعلق اليقين والشك ، وهذا بخلاف القسم الثاني ، فان المعلوم فيه هو وجود الكلي المردد بين الخصوصيتين فيحتمل بقُاء هذا الوجود بعينه ، فيكون متعلق اليقين والشك واحداً ، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه »[1] .

وهناك مسائل أخرى يتضح الحديث فيها مما فرّعوه على الاستصحاب من القواعد ، يقول خلاف : « وعلى الاستصحاب بنيت المبادئ الشرعية الكلية » الآتية :

---

(١) مصباح الأصول : ص١١٤ وما بعدها .

أ ـ الأصل في الأشياء الاباحة[١] :

وهذا الكلام ان أريد به ظاهره من ان الأشياء قبل ورود الشرع بها محكومة بالإباحة كما هو ظاهر مذهب جماعة من المعتزلة فيما حكاه الغزالي عنهم[٢] ، فهو أجنبي عن الاستصحاب لأن كلام هؤلاء ناظر فيما يبدو الى ان الإباحة حكم واقعي لها قبل جعل الأحكام ، والاستصحاب حكم ظاهري مجعول عند الشك ، على ان المبنى في نفسه غير سليم ، وقد ناقشه الغزالي بقوله : « المباح يستدعي مبيحاً كما يستدعي العلم والذكر ذاكراً وعالماً ، والمبيح هو الله تعالى اذا خيّر بين الفعل والترك بخطابه ، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم تكن إباحة »[٣] .

وجواب الغزالي هذا مبني على أن الجعل الشرعي متحد الرتبة مع خطاب الشارع ، أو انه مجعول بالخطاب ، أما إذا قلنا ان الخطاب مبرز للجعل الشرعي ، والجعل في مقام الثبوت سابق رتبة وزماناً عليه ، كما هو مذهب الكثير ، فإن جوابه لا يتم .

والجواب على هذا المبنى : أن احكام الشارع لما كانت وليدة مصالح ومفاسد في المتعلقات غالباً ـ وهو ما تكاد تتفق عليه كلمة المسلمين على اختلاف في المبنى ـ ولما كانت المتعلقات مختلفة من حيث التوفر على المصالح والمفاسد فأحكامها حتماً مختلفة ، فالقول بجعل الإباحة لها بقول مطلق لا يستند على أساس .

وإن أُريد بها الحكم الظاهري ، أي ان الأشياء محكومة بالإباحة ظاهراً عند الشك في حكمها الواقعي ، فهي وإن كانت صحيحة . لقول أبي عبد الله عليه السلام كما في موثقة مسعدة بن صدقة ، قال : سمعته يقول : « كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك ، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته

---

(١) مصادر التشريع : ص١٢٩ .

(٢) المستصفى : ١/٤٠ .

(٣) المصدر السابق .

ولعله سرقة ، أو المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً ، أو امرأة تحتك ولعلها اختك أو رضيعتك ، والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البينة »[١] ، بناء على عموم الاستدلال بها للشبهات الحكمية أو لغيرها من الأدلة ، وربما دل عليها كل ما يدل على البراءة الشرعية .

ولكن بناء هذه القاعدة على الاستصحاب لا معنى له ، لتوفر أدلتها الاجتهادية، بالاضافة الى عدم انطباقها عليه لفقدها ركناً من اركان الاستصحاب وهو اليقين السابق بالاباحة ، إذ لم يفرض فيها ليستصحب .

نعم ، يمكن أن يكون المراد بها ان الأصل في الأشياء الإباحة إذا كانت معلومة سابقاً وشك في ارتفاعها ، فتكون من صغريات قاعدة الاستصحاب .

ولكن هذا التوجيه غير مراد قطعاً لهم لعدم أخذهم فيه هذا الشرط (اذا كانت معلومة الإباحة سابقاً) على أنه لا خصوصية للإباحة لجواز ان يقال : الأصل في الأشياء الحظر اذا كانت محظورة سابقاً ، والأصل فيها الوجوب اذا كانت واجبة ، وهكذا .

ب ـ الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيّره[٢] :

وهذه القاعدة إن كانت ناظرة الى مقام الثبوت والواقع ، فهي صحيحة في بعض مصاديقها ، لأن الذي يبقى عند وجوده ما لم يطرأ عليه ما يغيره ما كان فيه مقتضي البقاء ، أما ما ليس فيه استعداد البقاء لا يحتاج في انتفائه الى المغير ، بل يكون انتهاؤه بانتهاء استعداده ، إلا أن القاعدة تكون أجنبية عن الاستصحاب ، لأن الاستصحاب غير ناظر الى مقام الثبوت ، بل ناظر الى مقام الإثبات في مرحلته الظاهرية . وإن أُريد بها النظر الى مقام الإثبات ، فالاستصحاب لا يثبتها

---

(١) وسائل الشيعة : ١٧ / ٨٩ ، الحديث : ٢٢٠٥٣ ، راجع : الدراسات : ص١٥٤ .
(٢) مصادر التشريع : ص١٢٩ .

لما قربناه سابقاً من عدم أماريته .

نعم ، اذا غيرت القاعدة الى التعبير بإبقاء ما كان على ما كان ما لم يعلم بطروّ ما يغيره ، كانت موافقة لمؤدى الاستصحاب كما نهضت به أدلته السابقة .

ولعل قولهم :

ج ـ ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه[١] :

أقرب الى الاستصحاب من التعبير السابق وبخاصة اذا استظهرنا من قولهم : « يحكم ببقائه » هو الحكم به عند الشك لا واقعاً .

د ـ ما ثبت باليقين لا يزول بالشك[٢] :

وهذه القاعدة اذا أريد بها مدلولها اللغوي كانت أجنبية عن مفاد الاستصحاب لأن مفاده ـ كما مر بيانه ـ ما ثبت باليقين لا يزال بالشك ، أي مطلوب اعتباره ثابتاً ، لبداهة ان اليقين والشك لا يسريان الى الواقع فيغيرانه عما هو عليه ليصح مثل هذا التعبير ، والظاهر ان مرادهم هو ما ذكرناه ؛ فتكون القاعدة عين ما يراد من معنى الاستصحاب في حدود ما مر .

هـ ـ الأصل في الانسان البراءة[٣] :

وابتناء هذه القاعدة على الاستصحاب موقوف على العلم السابق بخلو الذمة والشك اللاحق ، وليس مثل هذا العلم متوفراً دائماً ، وسيأتي أن هذه قاعدة مستقلة ولها أدلتها الخاصة وليست مبنية على الاستصحاب ككل ، لجواز فرضها في صورة توارد التكليفين على الانسان مع شكه في السابق واللاحق منهما ، كما لو

---

(١) فلسفة التشريع في الاسلام : ص ١٨٠ .
(٢) مصادر التشريع : ص ١٢٩ .
(٣) المصدر السابق .

علم بصدور حدثٍ وطهارةٍ وجُهل أسبقهما ، فاستصحاب الحالة السابقة عليهما لا يجري للعلم بانتقاضها بأحدهما ، واستصحاب كل منهما لا يجري أيضاً اما لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ـ كما ذهب الى ذلك بعض أساتذتنا ـ وهو من أركان الاستصحاب لاحتمال تخلل اليقين بالانتقاض باليقين بالنسبة الى كل منهما ، فلا يتصل شكه بيقينه زماناً ، واما لجريانهما والحكم بتساقطهما للتعارض ، فابتناء هذه الصورة من القاعدة على الاستصحاب ليس له وجه .

أما بقية الصور ـ وهي التي يعلم فيها ببراءة الذمة سابقاً ـ ويشك بارتفاعها ، فهي مختلفة أيضاً لأن الحالة السابقة المعلومة ان أريد بها العدم السابق على تأهل المكلف لورود التكاليف عليه كانت حجيتها مبنية على صحة الاستصحاب في :

العدم الأزلي :

وحجيته موضع خلاف بين الاعلام وبخاصة المتأخرين منهم ، فالذي عليه شيخنا النائيني : ان الاستصحاب لا يجري لكونه من الأصول المثبتة باعتبار ان العدم المعلوم لدى المستصحِب عدم محمولي ، والذي يراد إثباته عدم نعتي ، وثبوت أحدهما لا يثبت الآخر إلا بتوسط لازم عقلي ، فالبراءة المعلومة هي البراءة الثابتة قبل تأهل المكلف ـ من باب السالبة بانتفاء الموضوع ـ والبراءة التي يراد إثباتها هي البراءة بعد تأهله ، وإحداهما غير الأخرى فلا يجري الاستصحاب .

ولكن الشيخ آغا ضياء العراقي ـ وهو من أعلام الأصوليين في النجف ـ يرى ـ فيما يحكى عنه ـ إمكان جريان الاستصحاب في العدم الأزلي لاعتقاده عدم التمايز في الإعدام ، فالعدم المحمولي هو ـ في واقعه ـ عين العدم النعتي وليس غيره ليكون جريانه من قبيل الأصل المثبت .

والذي يقتضي ان يقال : ان المسألة تختلف باختلاف الاستفادة من الأدلة ، فإن

استفيد اعتبار الاتصاف بالعدم في متعلق الحكم أو موضوعه فاستصحاب العدم ـ بمفاد كان التامة ـ أي العدم المحمولي لا يثبته لأن الاتصاف من الأمور الوجودية الموقوفة على وجود موضوعها ، وان لم يستفد من الأدلة اعتبار الاتصاف واستفيد تركب المستصحب من جزأين هما ـ في مقامنا ـ المكلف وخلو الذمة ، فاستصحاب خلو الذمة ـ بمفاد كان التامة ـ يثبت الموضوع ، لأن زيداً مثلاً مكلف بالوجدان ، والذمة غير مشغولة بالاصل .

هذا كله إذا أريد من العدم العدم الثابت قبل التأهل للمكلف ـ اي في أيام طفولته وقبل اتصافه بالتمييز ـ اما إذا أريد بالعدم العدم الثابت له قبل البلوغ وبعد تأهله للتكليف بالتميز ، فالاستصحاب لا يجري بناء على استفادة أن البلوغ من مقومات الموضوع عرفا للعلم بتبدل الموضوع ، ومع العلم بتبدل الموضوع لا يجري الاستصحاب لفقده ركناً من اركانه .

نعم ، من لا يرى البلوغ مقوماً لموضوع التكليف عرفاً لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة اليه .

والنتيجة ان بناء هذه القاعدة على الاستصحاب لا يصدق إلا في بعض الصور على بعض المباني ، فلا تصلح أن تكون قاعدة عامة مرتكزة في جملة ركائزها على الاستصحاب .

و ـ استصحاب النص الى أن يرد النسخ[1] :

وقد عد المحدث الاسترابادي هذا النوع من الاستصحاب من الضروريات ، وقد سبق الإشكال مفصلاً فيه في مبحث « شرع من قبلنا »[2] والحقيقة انا لسنا في حاجة الى هذا الأصل لاثبات استمرار الشريعة ، وحسبنا من الأدلة اللفظية

---

(١) فلسفة التشريع في الاسلام : ص١٧٩ .

(٢) راجع : ص٤١٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

أمثال ما ورد من قولهﷺ : « حلال محمد حلال الى يوم القيامة ، وحرامه حرام الى يوم القيامة »[١] ما يثبت الاستمرار .

على ان بعض الاساتذة ذهب الى أن اصالة عدم النسخ ليس مبناها الاستصحاب ليستشكل فيه ، بل هي أصل قائم بذاته ، ومستنده الاجماع أو الضرورة التي ادعاها المحدث الاسترابادي .

وما سبق ان قلناه عن أصالة عدم النسخ نقوله عن :

استصحاب الأحكام الكلية :

اذا كان منشأ الشك فيها هو احتمال طروّ الرافع عليها أي طروّ النسخ عليها ، لأن الشبهة التي ذكرناها هناك من الشك في سعة المجعول وضيقه ـ أي دوران الأمر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء ـ جارية بنفسها هنا ؛ فلا حاجة لتكرار الحديث فيها .

خلاصة البحث :

والخلاصة ان المقياس في جريان الاستصحاب وعدمه هو توفر الأركان السبعة السابقة ، فإن توفرت جرى الاستصحاب ، وإن فقد بعضها لا يجري لعدم توفر الدليل عليه .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٦٩ ، الحديث : ٣٣٥١٥ . وفيه عن رسول الله ﷺ : « حلالي حلال إلىٰ يوم القيامة وحرامي حرام ... » .

البابُ الثالث

لقد أطال الأعلام في التحدث عن كل ما يتصل بهذا الباب والذي يأتي بعده ، وقد استغرق الحديث فيه المجلدات الواسعة ، وسنقتصر منه على المـواضـع التي نراها أهم من غيرها ، ونقلل من النماذج التطبيقية والتفرعات على أصل المـبنى احتفاظاً بطبيعة ما تقتضيه بحوثنا من إيجاز واقتراب نسبي من المفاهيم المشترك بحثها بين أعلام المذاهب على اختلافها ، تحقيقاً لمنهجنا في المـقارنة، واذا دعـتنا الضرورات أحياناً الى ذكر مباحث تمحضت مدرسة النجف في بحثها ، فلأن التقييم الفقهي لبعض المسائل موقوف عليها ، ومعالمها مفقودة في المذاهب الأخرى .

الباب الثالث

القسم الأول

البراءة الشرعيّة

* تحديدها
* الفرق بينها وبين الإباحة الواقعية
* الخلاف فيها
* أدلة المثبتين لها مطلقاً: أدلتهم من الكتاب، أدلتهم من السنة: حديث الرفع، رواية السعة، رواية كل شيء مطلق
* استدلالهم بالاجماع
* أدلتهم من العقل
* أدلة الأخباريين

تحديدها :

تطلق البراءة الشرعية ويراد بها الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه واليأس من تحصيله .

الفرق بينها وبين الاباحة الواقعية :

وهي بهذا التحديد وإن أدت وظيفة الاباحة الشرعية من حيث تخييرها في السلوك بين الفعل والترك ، إلا ان الاباحة الشرعية وليدة انعدام المصلحة والمفسدة أو تساويها في متعلقها ، بخلاف البراءة فإنها غير ناظرة الى الواقع ، فقد يكون فيه مصلحة توجب الإلزام بالاتيان به ، والشارع جعل الحكم الالزامي له ، إلا أنه لم يصل الينا أو أن فيه مفسدة توجب الردع الالزامي عنه كذلك ، ولهذا آثرنا تسميتها بالوظيفة الشرعية تفرقة لها عن الاباحة الواقعية ، ومثلها عادة لا تشرع إلا بعد اليأس عن بلوغ الواقع ، ومن هنا استفدنا ـ فيما سبق في مبحث الاستصحاب ـ تقييد أدلتها هي وبقية الأصول والوظائف بالفحص عن الحكم الواقعي واليأس من العثور عليه .

الخلاف فيها :

وقد اختلفوا في حجيتها من حيث السعة والضيق ، فالذي عليه الأصوليون من الشيعة هو اعتبارها مطلقاً ، سواء في ذلك الشبهات الموضوعية أم الحكمية ، وسواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريمية ، والذي عليه الأخباريون من الشيعة اختصاصها بالشبهات الوجوبية دون التحريمية .

أما السنة فالذي يبدو منهم إرسال حجيتها إرسال المسلمات لعدم تـعرضهم ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ لمخالف فيها معلوم ، وإن لم يظهر لديهـم أدلة مـن الشرع عليها فنسبتها الى البراءة العقلية عندهم أولى ، ولذا آثرنا التـعرض لهـا هناك .

أدلة المثبتين لها مطلقاً :

وقد استدل المثبتون لها بأدلة كثيرة يصعب استيعابها جميعاً ، وهي مسـتغرقة للأدلة الأربعة نذكر أوفاها بالدلالة :

أدلتهم من الكتاب :

وأظهر ما استدلوا به من الكتاب آيتان كريمتان هما :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ **لا يكلّف الله نفساً إلا ما آتاها** ﴾[١] .

وقد قرب دلالتها بتقريبات لا يخلو أكثرها من مؤاخذة ، ولعل اسلمها مـن المؤاخذات أن يقال ان المراد من الموصول في « ما آتاها » هو الحكم ، والمـراد بالايتاء فيها هو الوصول ، فيكون مفاد الآية نفي التكليف بالحكم غير الواصل ، أي أن الله لا يكلّف نفساً إلا بالحكم الذي يصل اليها .

وبالطبع ان معنى نفي التكليف هنا هو نفي آثاره الأخروية ، أي نفي المؤاخذة ، وإلا فإن التكليف ثابت في حقوق العالمين والجاهلين على السواء ، كما يأتي عرضه في مبحث التخطئة والتصويب .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ **وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً** ﴾[٢] .

وتقريبها لا يتم إلا اذا جعلنا الرسول هنا كناية عن الحجة الواصلة ، وهو ما

---

(١) سورة الطلاق : الآية ٧.

(٢) سورة الاسراء : الآية ١٥ .

تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، إذ لا خصوصية للرسول في هذا الموضع ظاهراً فيكون مؤداها نفي استحقاق العقاب قبل قيام الحجة لدى المكلف وهو مؤدى البراءة .

وأشكل على هذه الاستفادة :

١ ـ ان الآية لم تنفِ أكثر من فعلية العقاب وهي أعم من الاستحقاق الذي هو وليد شغل الذمة وعدمه ، وليس هناك ما يمنع من ثبوت الاستحقاق وارتفاع العقاب بالعفو أو إذهاب السيئة بالحسنة ؛ والذي يفيد في الدلالة على البراءة هو نفي الاستحقاق عنه ، الكاشف عن عدم انشغال ذمة المكلف لا نفي فعلية العقاب ، لأن نفي فعليته قد يكون ـ حتى مع ثبوت التكليف واقعاً ـ بالعفو وغيره .

وأُجيب بأن لسان الآية يأبى مثل هذا الحمل ، أعني الحمل على نفي الفعلية ، لأن التعبير بقوله : ﴿ وما كنا معذبين ﴾ وما يشبهه من التعبيرات الواردة في القرآن الكريم أمثال ﴿ وما كان الله ليضل قوماً ﴾[1] ﴿ وما كان الله ليذر المؤمنين ﴾[2] ، كلها تدل على ان هذه الأمور مما لا تليق نسبتها اليه سبحانه .

وأظن ان الجو التعبيري الذي يرسمه هذا النوع من الأداء يقرب هذا المعنى . واذا صح هذا المعنى فمع فرض استحقاق العبد للعذاب ، فأي مانع من نسبة صدوره الى الله ؟ ولماذا لا تليق نسبته اليه تعالى ؟

فالحق ـ كما استفيد ـ ان أمثال هذه التعبيرات واردة لنفي الاستحقاق ، وحاشا لله ان يعذب من لا يستحق .

وأشكل أيضاً ان الآية واردة في مقام نفي العذاب الدنيوي كما يقتضيه سياقها ، وليست واردة في مقام نفي العذاب الاخزوي ؛ والذي يفيد في إثبات دلالتها على

(١) سورة التوبة : الآية ١١٥ .
(٢) سورة آل عمران : الآية ١٧٩ .

البراءة هو نفي العذاب الأخروي ، ومن الواضح ان نفي أحدهما لا يستلزم نفي الآخر.

والجواب على هذه الشبهة يتضح مما ذكرنا في الجواب على الشبهة السابقة ، فإن لفظة « ماكنا » تستدعي نفي الاستحقاق ، وهو أعم منهما بالاضافة الى إمكان استفادة نفي العذاب الأخروي قبل قيام الحجة بقياس الأولوية ، لأن الله سبحانه اذا تنزه عن تعذيب عبيده في دار الدنيا ، وهو عذاب يخف تحمله بالنسبة الى العذاب الأخروي ، فتنزهه عن إيقاع العذاب الأشد من باب الأولى .

والحق ان الآية من أقوى ما يستدل به على البراءة .

أدلتهم من السنة :

وهي كثيرة جداً نجتزئ بذكر بعضها :

١ ـ حديث الرفع :

وقد روي بسند جامع لشرائط الصحة « عن حريز ، عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أُكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة »[1] .

وقد قربت دلالته بأن أحكام الشارع على اختلافها ، من وضعية وتكليفية ، لما كان أمر رفعها ووضعها بيده ، وان بوسعه ان يضع الحكم الإلزامي في حالتي العلم والجهل ، أي ان يضع الحكم الواقعي والظاهري على المكلفين كما ان بوسعه ان يرفعهما عنه ، فإن هذا الحديث جاء للتعبير عن رفع الشارع الحكم الإلزامي في حال الشك ، وليست هناك أية منافاة بين رفع الحكم عند الجهل به وبقائه واقعاً كما

---

(١) بحار الانوار : ٢ : ٢٨٠ ، الحديث : ٤٧ ، من لا يحضره الفقيه : ١ / ٥٩ ، الحديث ١٣٢ وفيه : « وضع عن امتي ... » راجع الدراسات : ١٤٢/٣ .

هو مقتضى ما دل على ثبوت الاحكام في حق العالمين والجاهلين على السواء، ويكون مفاد الرفع في هذا الحديث هو رفع العقاب أو المؤاخذة، وقيل ان الرفع مسلط هنا على خصوص الحكم الظاهري الإلزامي الذي لا يعلم، ويكون معنى رفعه عدم جعله ابتداء « ولازمه ثبوت الترخيص في اقتحام الشبهة وعدم وجوب الاحتياط، فإن الاحكام متضادة في مرحلة الظاهر كتضادها في مرحلة الواقع، فكما ان عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص واقعاً كذلك عدم الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً، واذا ثبت الإذن في الاقتحام لا يبقى مجال لاستحقاق العقاب، فيكون حال الشبهة الحكمية حال الشبهة الموضوعية التي ثبت فيها الاذن بالدلالة المطابقية بقولهﷺ: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)[1] ونحو ذلك، فيثبت بحديث الرفع أصالة الحل وجواز ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب »[2].

وقد أورد على هذه الاستفادة بإشكالات لعل أهمها هو قولهم: إن هذا الدليل ـ لو تم ـ فهو أضيق من المدعى لتعلقه بخصوص الشبهات الموضوعية وذلك:

أ ـ لأن الرفع مسلط في الكثير من فقرات الرواية على نفس الفعل لوضوح أن المراد من قوله: « ما اضطروا اليه وما اكرهوا » هو نفس الفعل المضطر اليه لا الحكم المضطر اليه وهكذا ... إذ لا معنى للاضطرار الى الحكم، كما لا معنى للإكراه عليه، فإذا ثبت إرادة الفعل من بعض أسماء الموصول فيها، فقد ثبت ذلك في الجميع أخذاً بوحدة السياق. وحينئذ يكون المراد مما لا يعلمون الفعل الذي لا يعلمون حكمه، وتختص الرواية بالشبهات الموضوعية.

والجواب على ذلك أن الموصول في هذه الجمل كلها مستعمل في مفهوم واحد، وهو مفهوم الشيء، وهذا المفهوم يتسع للحكم والموضوع معاً، والاختلاف إنما هو

---

(١) وسائل الشيعة: ١٧ / ٨٧ ـ ٨٨، باب عدم جواز الإنفاق من كسب أحرام، ح ١.

(٢) الدراسات: ٣/١٤٣.

في مصاديق هذا الشيء المختلفة باختلاف صلة الموصول ، فكأن الشارع قال : رفع الشيء الذي لا يعلم والشيء الذي اضطروا اليه ، وهكذا ... ولا يضر في ذلك أن يكون في احدهما فعل وفي الآخر حكم ، ما دام كل منهما يصدق عليه انه شيء .

ب ـ إن الذي يقتضيه تسلط الرفع على العدد (تسعة) أن نسبة الرفع الى كل من أفراد التسعة التي فصّلها الحديث نسبة واحدة ، من حيث كونها حقيقية أو مجازية ، ولا يعقل أن يكون بعضها حقيقياً والآخر مجازياً لبداهة ان الإسناد الواحد الى التسعة ، وهو العنوان الجامع لها ، لا يتحمل اختلاف النسبة من حيث الحقيقة والمجاز .

وبما أن النسبة فيما لا يعلمون ، إذا أريد من الموصول الحكم ، هي نسبة حقيقية لأن نسبة الرفع الى الحكم من قِبل الشارع لا تجوّز فيها ، ونسبته الى ما اكرهوا عليه نسبة مجازية لبداهة أن الشارع ـ كمشرع ـ لا يمكن أن يتسلط على الأمور التكوينية فيرفعها ، فلا بد أن يكون المرادمن تسلط الرفع عليها هو رفع أحكامها المترتبة عليها ، وهي التي بيد الشارع رفعها ووضعها ، ومع تنوع النسبة في الأمور التسعة لا بد أن ينتهي الأمر الى أن تكون النسبة الواحدة في إسناد الرفع الى لفظ التسعة الجامع بينها متنوعة تبعاً لتنوع أفرادها ، والنسبة في الاسناد الواحد الى الشيء الواحد يستحيل تنوعها ، فتتعين النسبة المجازية في الجميع ويكون المراد منها جميعاً هو الفعل .

والجواب : أن النسبة هنا في إسناد الرفع الى التسعة نسبة واحدة وهي مجازية ، لأن الاسناد الى الجامع بين الحقيقي والمجازي يكون اسناداً مجازياً بطبيعة الحال ، وهي أشبه بما يقولونه في المنطق من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، فالاختلاف في المتعلق لا يلزم التعدد في النسبة الواحدة .

على أنه يمكن أن يقال ان نسبة الرفع الى الفعل هي نفسها نسبة حقيقية من دون

حاجة الى التقدير لأن معنى رفع الشارع الموضوع تشريعاً هو عدم جعله مورداً لاعتباره موضوعاً لأحكامه ، وهو ـ بهذا المعنى ـ مما يتسلط عليه الرفع حقيقة ، وهذا نظير قول الشارع : « لا ربا بين الوالد والولد ، ولا صيام في السفر » أي ان هذه المواضيع ليست مورداً لاعتباره من حيث الالزام بها فعلاً أو تركاً .

وعلى هذا ، فالنسبة الى كل من التسعة تكون نسبة حقيقية والى مجموعها كذلك ، فلا تعدد اذن في النسبة الواحدة على جميع الفروض .

ج ـ إن المستفاد من لفظة الرفع ، أن ما تتعلق به فيه ثقل على النفس ، ومن الواضح أنه لا معنى لكون الحكم بالوجوب أو الحرمة فيه ثقل ، لأن نفس الحكم لا ثقل فيه ، وإنما الثقل بالفعل الذي يراد الإتيان به أو يراد تركه ، فلا بد من نسبة الرفع الى الفعل لا الى الحكم .

وأجيب : أن الاتيان بالفعل وعدمه وهو موضع الثقل لما كان مسبباً عن الحكم فإن نسبة الرفع الى سببه كنسبته إليه ، لا تجوّز فيها ولا مسامحة عرفا ، على ان شعور الانسان بكونه ملزماً لمولاه بعمل ما فيه ثقل ـ وأي ثقل ـ فالقول بأن الحكم الملزم لا ثقل فيه لا يعرف له وجه .

والظاهر ان المشكل توهم ان الرفع لا يصدق إلا على ما كان فيه ثقل مادي ، لذلك خصه بالفعل ، مع أن الثقل المعنوي أشد وطأة على النفوس من أي ثقل آخر .

وقد ذكروا إشكالات اخرى لا نرى ضرورة لعرضها والإجابة عليها لوضوح بطلانها ، ولأن الجواب على بعضها يتضح مما عرضناه .

والنتيجة :ان الحديث وافي الدلالة في شموله لمختلف الشبهات موضوعية أو حكمية .

واذا صحت استفادة رفع الحكم منه فتعميمه الى مختلف ما فيه ثقل من أنواع

الحكم سواء كان وضعياً أم تكليفياً لا يحتاج إلى كلام .

كما أن شموله لجميع مناشئ عدم العلم بالحكم من فقدان النص ، أو تعارض النصين ، أو الجهل بالموضوع ، أو غيرها واضح جداً .

٢ ـ رواية السعة :

ولسان الرواية : « الناس في سعة ما لا يعلمون »[(١)] .

وقد قرئ هذا الحديث بتنوين كلمة سعة كما قرئ بالاضافة وعدم التنوين . ولازم القراءة الاولى ان تكون (ما) مصدرية زمانية ، ويكون مفاد الرواية على تقديرها : الناس في سعة مدة عدم علمهم بالتكليف ، أي ما داموا لم يعلموا بوجوده فذمتهم غير مشغولة به ، لأن الشارع جعلهم في سعة من أمره .

ولازم القراءة الثانية أن تكون (ما) موصولية ، ويكون مفادها : الناس في سعة الحكم الذي لا يعلمونه ويكون مؤداه مؤدى حديث الرفع .

والفارق بين القراءتين أن الحديث على القراءة الاولى يكون مؤكداً في مضمونه للقاعدة العقلية الآتية (قبح العقاب بلا بيان) لأن لسانه لسان جعل السعة ما دام البيان غير واصل الينا ، أي ما دمنا لا نعلم بالتكليف ، فإذا تمت أدلة الاحتياط الشرعي الآتية كانت حاكمة عليه ، لأن لسانها لسان بيان للحكم فهي رافعة للجهل الذي أنيطت السعة به في هذه الرواية .

وعلى القراءة الثانية يكون مفاد الرواية مفاد حديث الرفع وهو معارض لأدلة الاحتياط كما يأتي .

والظاهر ـ الذي استفاده بعض أساتذتنا ـ « من الحديث هو : الاحتمال الثاني ، فإن كلمة (ما) الزمانية حسب استقراء موارد استعمالها لا تدخل على فعل

---

(١) الكافي : ٦ / ٢٩٧ ، ح٢ وفيه : « هم في سعة حتىٰ يعلموا » . والتهذيب : ٩ / ٩٩ ، ح ١٦٧ ، كذلك وراجع : الدراسات : ١٥٨/٣ .

المضارع ، وإنما تدخل على الماضي ، فلو كان المضارع في الخبر مدخول كلمة (لم) لكان للاحتمال الأول وجه ، ثم لو سلم دخولها على فعل المضارع أحياناً فلا ريب في ندرته فلا يصار إليه في غير الضرورة .

وعليه ، فالصحيح دلالة الحديث على البراءة الشرعية ، وبإطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية .

ومن ذلك يظهر أن ما أفاده المحقق النائيني من ترجيح الاحتمال الأول وعدم صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة الشرعية خلاف التحقيق »[١] .

٣ ـ رواية كل شيء مطلق :

ولسان هذه الرواية : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي »[٢] .

وقد اختلفوا في المراد من لفظة (يرد) في الرواية فقيل ان معناها الصدور ، ويكون معنى هذه الرواية إذ ذاك : كل شيء مطلق أي مباح حتى يصدر من الشارع في حقه نهي ، وتكون بهذا المعنى أجنبية عن موضع احتياجنا لبداهة ان حاجاتنا اليها إنما هي بعد البعثة وصدور الاحكام عن الشارع واختفائها عنا .

وقيل : ان المراد من الورود فيها هو الوصول ، فيكون معناها كل شيء مطلق ـ أي مباح ظاهراً ـ حتى يصل الى المكلف فيه نهي .

والظاهر ان مدلول الرواية لا يلتئم مع طبيعة صدورها من الإمام إلا على القول الثاني .

لأن قول الشارع : « كل شيء مطلق حتى يرد » إما ان يراد بالإطلاق الإباحة الواقعية أو الظاهرية والورود وإما ان يراد به الوصول أو الصدور ؛ فصور المسألة أربع :

---

(١) الدراسات : ٣/١٥٩ .

(٢) وسائل الشيعة : ٦ / ٢٨٩ ، أبواب القنوت ، باب جواز القنوت بغير العربية مع الضرورة ، ح٣. وراجع : الدراسات : ٣/١٥٩ .

١ ـ أن يكون الإطلاق بمعنى الإباحة الواقعية، والورود بمعنى الصدور، فيكون مفاد الرواية كل شيء مباح واقعاً حتى يصدر من الشارع نهي عنه، وهذا النوع من الكلام لا معنى له لاستلزامه الإخبار عن أن أحد الضدين رافع للآخر، وهو أشبه بالقول: كل انسان حي ما لم يمت، أو كل انسان نائم ما لم يستيقظ، وأي معنى لمثل هذا الكلام لو صدر عن إنسان عادي فضلاً عن صدوره من مشرع ؟! وأية ثمرة تشريعية تترتب على مثله ؟

٢ ـ أن يكون الاطلاق بمعنى الإباحة الواقعية، والورود بمعنى الوصول؛ فيكون معنى الرواية أن كل شيء محكوم بالإباحة الواقعية حتى يصل فيه نهي.

ولازم هذا أن وصول حكم على خلاف الحكم الواقعي يقتضي أن يكون مغيراً للواقع عما هو عليه من حكم فيلزم التصويب، وسيأتي بطلانه، وهو اليوم مجمع عليه بين المسلمين ظاهراً.

٣ ـ أن يراد من الاطلاق الاباحة الظاهرية، ومن الورود صدور الحكم من الشارع؛ ومثل هذا الكلام لا معنى له لبداهة أن صدور الحكم من الشارع بمجرده لا يرفع الاباحة الظاهرية وإنما الذي يرفعها وصول الحكم من قبله.

٤ ـ أن يراد من الاطلاق الاباحة الظاهرية ومن الورود الوصول؛ فيكون مفادها ان كل شيء محكوم بالاباحة الظاهرية حتى يصل نهي على خلافها وهو معنى البراءة.

وبهذا يتضح السر في ادعائنا أن مدلول هذه الرواية لا يلتئم مع طبيعة صدورها من الإمام إلا على القول الثاني ـ وهو مؤدى المعنى الرابع ـ لأن بقية المعاني مما يستحيل صدورها منه عادة.

استدلالهم بالاجماع:

وقد صوروه بعدة صور:

منها : دعوى اتفاق المسلمين على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ويرد عليها أنها وإن كانت ثابتة في واقعها ، إلا أن ثبوتها لا يكشف عن حكم الشارع بها لكونها قاعدة عقلية محضة كما يأتي الحديث فيها ، وبالاضافة الى انها لا تثبت الترخيص في الشبهات التحريمية ـ موضع النزاع مع الأخباريين ـ لادعائهم وجود البيان فيها ، فهي خارجة عن موضوع هذا الحكم العقلي بالورود .

ومنها : دعوى الاتفاق على ان الحكم الظاهري المجعول عند الشك هو الترخيص ، وهذه الدعوى لا أعرف لها مأخذاً يمكن الركون اليه مع خلاف الاخباريين في إطلاقها لذهابهم الى الاحتياط في الشبهات التحريمية .

أدلتهم من العقل :

وعمدة ما استدلوا به هي قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وما أدري كيف اقحمت في هذا المجال ؟ فهي وإن كانت وافية الدلالة على البراءة إلا أنها لا تفي بإثبات البراءة الشرعية لعدم كشفها عن رأي الشارع ـ كمشرع ـ إذ المفروض فيما اخذ فيها هو عدم البيان الشرعي بجميع مراتبه ، ومع كشفها عن رأي الشارع تكون هي بياناً فيلزم من قيامها هدم موضوعها وارتفاعها تبعاً لذلك ، أي يلزم من وجودها عدمها ، ولهذا السبب اعتبر العلماء ورود ما دل على البراءة الشرعية على هذه القاعدة لإزالته لموضوعها وجداناً بواسطة التعبد الشرعي ، ومن هنا آثرنا تأجيل الحديث عن هذه القاعدة إلى مبحث البراءة العقلية .

أدلة الاخباريين على التفصيل :

وقد استدل الاخباريون كذلك بالأدلة الأربعة ، وبما أن أدلتهم لا تخص دعواهم من الرجوع في الشبهات التحريمية الى الاحتياط ، فقد آثرنا تأجيل الحديث فيها الى القسم اللاحق .

الباب الثالث

القسم الثاني

الاحتياط الشرعي

* تحديده
* الاختلاف في حجيته
* أدلة الاخباريين
* أدلتهم من الكتاب
* أدلتهم من السنّة
* مناقشها ككل
* الأصل في الأشياء الحظر
* خلاصة البحث
* الاحتياط الشرعي وظيفة

تحديده :

ويراد به حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها ، والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها .

الاختلاف في حجيته :

وقد اختلفوا في حجيته ، فالذي عليه أكثر علماء الأصول أنه ليس بحجة مطلقاً ، وخالف الاخباريون في ذلك فاعتبروه حجة في خصوص الشبهات التحريمية .

أدلة الاخباريين :

وقد استدل الأخباريون ، أو استدل لهم بعدة أدلة نعرض أبرزها في الدلالة .

أدلتهم من الكتاب :

أ ـ قوله تعالى : ﴿ **ولا تقف ما ليس لك به علم** ﴾[1] .

باعتبار ان الترخيص في الشبهات التحريمية قول بغير علم ، وقد نهت هذه الآية المباركة عنه .

والجواب : على ذلك : أن الترخيص فيها قول بعلم لقيام أدلة البراءة السابقة عليه ، فهو خارج عن الآية موضوعاً لحكومة أدلة البراءة عليها .

---

(١) سورة الاسراء : الآية ٣٦ .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ اتقوا الله حق تقاته ﴾[١] .

٣ ـ قوله سبحانه : ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾[٢] .

بتقريب ان اقتحام الشبهات التحريمية ينافي التقوى التي أمرنا بها بفحوى هذه الآيات ونظائرها .

والجواب : ان اقتحام الشبهة مع وجود المؤمن الشرعي لا ينافي التقوى بحال ، ومع قيام أدلة البراءة فالمؤمّن حاصل من الشارع ، وأي محذور في اتباع رخص الشارع بعد ثبوتها عنه ؟

٤ ـ قوله تعالى : ﴿ ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ﴾[٣] .

وقد قربوا دلالتها بكون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاء بالنفس الى التهلكة ، وقد حرمته هذه الآية .

ويرد على هذا التقريب :

أ ـ ان كون اقتحام الشبهات التحريمية إلقاء بالنفس الى التهلكة أو ليس بإلقاء لا تشخصه الآية ، لبداهة ان القضية لا تثبت موضوعها ، والمقياس في كونه إلقاء اذا أريد من التهلكة التهلكة الأخروية ـ أي العقاب ـ هو نهي الشارع عنه ومخالفة ذلك النهي ، وتوجه النهي إلى اقتحام الشبهات إن أريد إثباته بهذه الآية لزم الدور ، وإن أريد إثباته بغيرها فالغير هو الدليل لا هذه الآية .

ب ـ ان النهي في الآية لو أريد من التهلكة التهلكة الأخروية ، ليس نهياً مولوياً ، وإنما هو نهي إرشادي ، فلا يدل على التحريم لبداهة ان شؤون الإطاعة والعصيان لا تقبل جعلاً شرعياً للزوم التسلسل ، إذ لو كان هذا النهي نهياً مولوياً لكانت مخالفته موجبة للعصيان وإلقاء النفس الى التهلكة ، وهي محرمة ومخالفتها

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٠٢ .

(٢) سورة التغابن : الآية ١٦ .

(٣) سورة البقرة : الآية ١٩٥ .

محرمة ، وهكذا الى غير نهاية .

ج ـ على ان أدلة البراءة ـ بعد تماميتها ـ تكون واردة عليها ومزيلة لموضوعها وجداناً .

اذ مع كون هذه الأدلة مؤمنة من العقاب في جميع مواقع اقتحام الشبهات بما فيها التحريمية ، لا يكون اقتحام التحريمية منها تهلكة فهو خارج وجداناً بواسطة التعبد الشرعي .

هذا كله لو أريد من التهلكة العقاب الأخروي ، أما اذا أريد بها التهلكة الدنيوية فالوجدان قاض بان اقتحام الشبه ليس فيه احتمال التهلكة دائماً فضلاً عن القطع بوجودها ، ولعل ارتكاب أكثر المحرمات المعلومة لا يوجب تهلكة دنيوية وان أوجب ضرراً فضلاً عن اقتحام شبهها .

أدلتهم من السنة :

وما يصلح للاستدلال به من السنة طائفتان انتظمت عشرات من الروايات ، نذكر لكل طائفة نموذجاً منها ونناقشها .

الطائفة الأولى : وهي ما اخذ فيها لفظ الشبهة والوقوف عندها ، أمثال مقبولة ابن حنظلة ، وقد جاء فيها : « إنما الأمور ثلاثة : أمر بيّن رشده فيتبع ، وأمر بيّن غيه فيجتنب ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم »(١) .

والرواية الأخرى القائلة : « الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة »(٢) .

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٥٧ ، ابواب صفات القاضي ، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوىٰ ، ح ٩ .

(٢) المصدر السابق ، وفيه : « الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات » .

الطائفة الثانية : ما ورد فيها لفظة الأمر بالاحتياط أمثال :

قولهعليه‌السلام : « اخوك دينك فاحتط لدينك »[١].

وقولهعليه‌السلام : « خذ بالحائطة لدينك »[٢].

وهذه الروايات[٣] بلغت من الكثرة حداً قربها من التواتر المعنوي ، فلا جدوى في استعراضها ومناقشة اسانيدها وبيان الضعيف منها من غيره .

ويرد على الطائفة الأولى :

١ ـ ان كلمة الشبهة التي اخذت فيها جميعاً ظاهرة في الشبهة المتحكمة ، أي التي لم يعرف حكمها الواقعي أو الظاهري ، ولم يجعل لها الشارع مؤمّنات من قبله ، إذ مع قيام حكمها الظاهري أو جعل المؤمّن فيها لا معنى لاعتبارها شبهة ، وتكون من الأمر البيّن الرشد .

وبما ان أدلة البراءة لسانها لسان المؤمّن ، فهي حاكمة عليها ومزيلة لموضوعها تعبداً .

ولذا لم نجد أحداً من الفقهاء منهم توقف في موارد الشبهات الموضوعية أو الحكمية ـ اذا كانت وجوبية ـ اعتماداً على هذه الروايات مع ان لسانها آبٍ عن التخصيص ، مما يدل على تحكيمهم لأدلة البراءة على هذه الأدلة .

٢ ـ ان لسان الأمر بالتوقف وما انطوت عليه من تعليل في بعضها يدلنا على كونها أوامر ارشادية لاتصالها بشؤون التحذير من الوقوع في العقاب ، وشؤون العقاب والثواب لا تتقبل أوامر مولوية للزوم التسلسل فيها كما سبقت الإشارة

---

(١) وسائل الشيعة : ٢٧ / ١٦٧ ، أبواب صفات القاضي ، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوىٰ ، ح٤٦.

(٢) المصدر السابق ، ح٤٢ وفيه : « وتأخذ بالحائطة لدينك » .

(٣) لاستقصاء هذه الروايات يحسن الرجوع الى رسائل الشيخ الانصاري ، وفوائد الأصول للشيخ محمد علي الخراساني ، وغيرهما من الموسوعات (مبحث الاحتياط) . (المؤلف) .

اليه ، فالروايات ـ حتى مع الغض عن المناقشة الأولى ـ غير وافية الدلالة .

ويرد على الطائفة الثانية :

أ ـ انها أمرت بالاحتياط للدين ، وهو لا يكون إلا بعد إحراز موضوعه : فمع الشك في كون الشيء ديناً أو ليس بدين لا تتكفل هذه الروايات إثبات كونه منه ، لما قلناه مراراً من ان القضية لا تثبت موضوعها .

والمفروض في مواقع الشبهات هو الشك في أن متعلقاتها من الدين أو لا ، فلا تكون متناولة لها . نعم اذا أحرز كون الشيء من الدين وجب الاحتياط فيه .

وقد يقال : ان إحراز كونه ديناً يدعو الى الإتيان به أو اجتنابه ، بما أنه مأمور به أو منهي عنه بالعنوان الأولي ، ولا تصل النوبة فيه الى الاحتياط إذ لا تعدد في المحتملات ولا تصور لاحتمال الخلاف ليصدق معنى الاحتياط ، فأي معنى لهذه الروايات الآمرة بالاحتياط للدين إذن ؟!

والجواب : ان الإحراز يختلف أمره ، فقد يكون بالعلم الإجمالي المنجز وقد يكون بغيره من العلم التفصيلي أو العلمي ، واذا لم يكن في الثاني ـ أعني العلم التفصيلي وما بحكمه ـ تعدد احتمالات ففي العلم الإجمالي موجود ، والروايات اذن تكون منصبة عليه .

٢ ـ هذا ، اذا لم نقل ان هذه الروايات إرشادية الى حكم العقل ، لأن الاحتياط حسن على كل حال .

مناقشتها ككل :

والذي يرد على استدلال الاخباريين بهذه الأدلة على لزوم الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية ـ بعد الغض عن عدم تماميتها في نفسها للمفارقات السابقة التي سجلت عليها ـ انها جميعاً لا تثبت ما سيقت لإثباته بحال من الأحوال ، وذلك :

١ ـ لأن هذه الأدلة بمضمونها أعم من مفاد أدلة البراءة ، لكونها شاملة للشبهات البدوية ، والشبهات في أطراف العلم الإجمالي ، والشبهات بعد الفحص ، بينما لا تشمل أدلة البراءة الشبهات قبل الفحص لتقيد أدلتها به ـ كما سبقت الاشارة الى ذلك في مبحث الاستصحاب ـ كما لا تشمل الشبهات في أطراف العلم الاجمالي لما يأتي من قصورها عن ذلك .

فهي مختصة إذن بالشبهات بعد الفحص ، ومقتضاه تقديمها على أدلة الاحتياط بالتخصيص بما انطوت عليه من اطلاق وشمول للشبهات التحريمية بعد الفحص .

على أن في أدلة البراءة ما هو صريح الدلالة على الشبهات التحريمية بالخصوص ، كرواية : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي »[١] وهي أخص من أدلة الاحتياط فتتقدم عليها .

على أن الذي يستفيده الغزالي[٢] من جريان استصحاب براءة الذمة الثابتة قبل بعثة الرسول ﷺ يوجب إخراج اكثر الشبهات موضوعاً من هذه الأدلة ، لأن أكثر الشبهات إنما تنشأ من الشك في توجه تكاليف من الشارع بها ، فإذا كان عندنا استصحاب يثبت عدم التكليف بها ، فلا شبهة فيها أصلاً .

ولكن الإشكال في جريان مثل هذا الاستصحاب ، وقد مرت الاشارة الى مناقشته في البحوث السابقة .

وربما استدل لهم على وجوب الاحتياط فيها بالقاعدة المعروفة :

الأصل في الأشياء الحظر :

على أن يتغاضى عما قربت به من أن المراد منها أن الأشياء محكومة بالحظر قبل

---

(١) وسائل الشيعة : ٦ / ٢٨٩ ، أبواب القنوت ، باب جواز القنوت بغير العربية مع الضرورة ، ح٣.

(٢) المستصفى : ١٢٧/١ .

ورود الشريعة بها ، وهو الذي ذهب اليه البعض[١] ، وتقرّب بما هو معلوم بالضرورة من أن المكلفين عبيد لله عزّ وجل وأفعالهم جميعاً مملوكة له ، ولا يسوغ التصرف في ملك الغير إلا بإذنه ، فما لم يحرز المكلف الإذن بالتصرف في شيء من أفعاله أو مخلوقاته لا يسوغ الاقدام عليه لعدم المؤمّن .

والجواب : على هذا التقريب : ان هذه القاعدة لو تم الاستدلال بها على الاحتياط الشرعي بهذا التقريب ، فهي محكومة لما دل على ورود الاذن الشرعي في إباحة التصرفات ، أمثال قوله تعالى : ﴿ **هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾[٢] .

وليس وراء اللام من (لكم) ما يدل عليه ، بالإضافة الى حكومة أدلة البراءة السابقة ، ولا أقل من معارضتها برواية : « كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي » واسقاطها لذلك .

خلاصة البحث :

والخلاصة ، ان هذه الأدلة غير تامة في نفسها اولاً ، وهي غير مجدية لو أمكن اتمامها في إثبات دعوى الاخباريين في الرجوع الى الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية دون غيرها ثانياً ، اللهم إلا اذا تمت قاعدة الحظر .

وغاية ما تثبته بعد الجمع بينها وبين أدلة البراءة ، هو اختصاصها في خصوص الشبهات قبل الفحص والشبهات في أطراف العلم الإجمالي . وهي بذلك منسجمة مع الدليل العقلي من ضرورة الاحتياط فيها ، وربما كانت إرشاداً له .

وسيأتي في مبحث الاحتياط العقلي ما يشير اليه .

---

(١) المستصفى : ١/٤٠ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٩ .

الاحتياط الشرعي وظيفة :

وبهذا يتضح أن الاحتياط الشرعي ـ لو تمت أدلته ـ فهو لا يعدو كونه وظيفة مجعولة من قِبل الشارع عند الشك في الحكم الواقعي ، لبداهة أن الاحتياط لا يؤخذ به بما انه حاك عن واقع أو مثبت له ، لافتراض الجهالة بوجود مثل هذا الواقع ، وإنما جعل للمحافظة عليه لو كان ، فهو لا يزيد على كونه وظيفة فجعل الاحتياط لا يكشف عن مصلحة في المجعول ليكون من الأحكام .

الباب الثالث

القسم الثالث

التخيير الشرعي

* تحديده
* التخيير الشرعي وظيفة
* التخيير والواجب المخير
* التخيير ومقتضى الأصل
* أدله التخيير ومناقشتها
* خلاصة البحث

تحديده :

ويراد به جعل الشارع وظيفة اختيار إحدى الأمارتين للمكلف عند تعارضهما وعدم إمكان الجمع بينهما ، أو ترجيح إحداهما على الأخرى بإحدى المرجحات التي عرضناها سابقاً .

التخيير الشرعي وظيفة :

وكون التخيير الذي نتحدث عنه وظيفة شرعية لا حكماً شرعياً ، يتضح أمره اذا علمنا ان جعل التخيير ، عند تعارض الأمارتين ، لا يكشف عن وجود مصلحة في متعلق الجعل ليكون من سنخ الأحكام ، وإنما جعل لرفع الحيرة فقط ، واختيار المكلف لإحداهما لا يسري الى الواقع فيغيره عما هو عليه .

التخيير والواجب المخير :

وهذا التخيير غير الواجب المخير الذي سبق التحدث عنه في بحوث التمهيد ، لأن ذلك من الأحكام لبداهة ان كلاً من فردي التخيير هناك ـ وهو الذي وجه اليه التكليف على سبيل البدل ـ فيه مصلحة توجب جعل الحكم على وفقها بخلافه هنا ، فإن كلاً من فردي التخيير لا يعلم وجود المصلحة فيه ، وإنما المصلحة في متعلق إحدى الأمارتين فحسب ، لافتراض التناقض بينهما ، وصدور واحدة منهما دون الاخرى ، والمصلحة إنما هي في نفس الجعل لا في المتعلق ، وهي لا تتجاوز مصلحة التيسير .

التخيير ومقتضى الأصل :

وجعل التخيير هنا على خلاف مقتضى الأصل ، لاقتضائه التساقط في المتعارضين . لأن دليل الحجية بالنسبة للخبرين المتعارضين لا يخرج عن أحد ثلاثة فروض :

١ ـ ان يفترض شموله لهما معاً ، وهذا مستحيل بالبداهة ، لاستحالة ان يتعبدنا الشارع بالمتناقضين .

٢ ـ ان يفترض شموله لأحدهما دون الآخر ، وتعيينه بالذات ترجيح لأحد المتساويين على الآخر من دون مرجح .

٣ ـ ان يقال بعدم شموله لهما معاً ، وهذا هو الذي يتعين الأخذ به .

وادعاء أن أحدهما حجة واقعاً لحكايته عن الواقع لا يخلو من مغالطة ، لأن المدار في الحجية على العلم بها ، لأن العلم مقوم للحجية ، كما سبق بيانه ، لا على وجودها الواقعي .

ومع فرض جهالتنا به من بينهما لا يكون حجة علينا حتماً ، وقد تخيل بعض الأصوليين : « ان مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير ، لأن كلاً من المتعارضين محتمل الاصابة للواقع ، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكل منهما إلا لزوم التعبد بالمتناقضين .

وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبة الى كل منهما بتقييده بترك الأخذ بالآخر »[1] .

وأجيب على هذا بأن الأخذ بكل منهما عند ترك الآخر لا يرفع محذور التعبد بالمتناقضين ، لأن لازم جعل الحجية لكل منهما عند ترك الآخر هو جعل الحجية لهما عند ترك الأخذ بهما معاً لصدق القيدين ، ومقتضاه هو التعبد بهما بما ينطويان

---

(١) مصباح الأصول : ص٣٦٦.

عليه من التناقض .

وهناك توجيه آخر للتخيير فحواه دعوى امكان تقييد الحجية في كل منهما بالأخذ به ، ونتيجة ذلك هو التخيير لتمكنه من الأخذ بأيهما شاء .

ولكن لازم هذا التوجيه ان لا يكون كل منهما حجة عند عدم الأخذ بهما ، وهو ما لا يلتزم به الموجه حتماً .

على ان علمنا بكذب احدى الأمارتين بحكم ان الواقع الواحد لا يتحمل صدق حكايتين متناقضتين يحول التخيير الى تخيير بين حجة ولا حجة ، لو صح صدق التعبير بالحجة في هذا المجال .

أدلة التخيير ومناقشتها :

ولكن القائل بالتخيير استند الى روايات عدة جلها أجنبي عن مقام التعارض المصطلح ، على ان قسماً منها مناقش فيه سنداً ، نذكر نماذج منها :

١ ـ ما رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي ، عن الحسن بن الجهم ، « عن الرضا عليه السلام قلت : يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق . قال عليه السلام : فاذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت »[١] .

ودلالة هذه الرواية وافية جداً إلا أنها مرمية بالضعف لإرسالها .

٢ ـ ومثلها مرسلة الكافي « بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك »[٢] استدلالاً وجواباً .

٣ ـ ما رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمد ، عن العباس بن معروف ، عن علي بن مهزيار قال : « قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى أبي الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى

---

(١) التحفة السنية : ص١٤ ، وراجع : مصباح الأصول : ص٤٢٣ .

(٢) الكافي : ١ / ٦٦ ، باب اختلاف الحديث ، ح٧ .

بعضهم : صلهما في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلهما إلا على الأرض ، فوقّع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت »[١] .

وهذه الرواية لا دلالة لها على أكثر من التخيير في افراد الكلي ، لأن كلاً من الصلاتين صحيحة ومحققة للغرض ، والتخيير بين أفراد الكلي سواء كان عقلياً أم شرعياً لا محذور فيه ، والمطلقات كلها من هذا القبيل .

وإن شئت أن تقول ان هذه الأنواع من الروايات ليست متعارضة في واقعها ، وإن تخيلها الرواي كذلك ، والإمام لم يصنع اكثر من تنبيهه على إمكان الجمع بينها بمفاد (أو) ، والكلام إنما هو في الروايات المتعارضة .

٤ ـ ما رواه الكليني بسنده عن سماعة ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه ، احدهما يأمر بالأخذ والآخر ينهاه ، كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه »[٢] .

وهذه الواقعة المسؤول عنها من قبيل دوران الأمر بين المحذورين (يأمر وينهى) والمكلف بواقعه لابد ان يصدر عن أحدهما ، فالتخيير بينهما تخيير تكويني ، والتعبير بالسعة مساوق للتعبير بإسقاطها ، والصدور عن أحدهما بحكم ما يقتضيه واقعه التكويني ، وربما سمي هذا النوع من التخيير بالتخيير العقلي ، فتكون الرواية إرشاداً له ، وسيأتي الحديث عنها .

خلاصة البحث :

والخلاصة ان أدلة التخيير ـ وهي لا تخرج عن الطوائف التي عرضنا نماذج منها ـ بين صحيح لا يدل بمضمونه ، ودال لا يصح سنداً ، فهي لا تنهض بإثبات ما

---

(١) تهذيب الأحكام : ٣ / ٢٢٨ ، ح ٩٢ . مصباح الأصول : ص ٤٢٤ .

(٢) الكافي : ١ / ٦٦ ، ح ٧ . وراجع : مصباح الأصول : ٢٢٤ ، ويحسن الرجوع اليه للتوسع في هذا البحث .

سيقت له .

على أن الحق يقتضينا ان نسجل ان القائلين بالتخيير لم نعرف لأحد منهم فتوى فقهية مستندها ذلك ، وربما وجدت في الموسوعات وضيعها علينا نقص الفحص .

ثم ان هذه الأدلة ـ لو تمت دلالتها ـ فهي لا تتعرض الى اكثر من التعارض بين الأخبار ، ولا صلاحية فيها لاستيعاب أبواب التعارض كلها ، فالدليل إذن أضيق من المدعى .

ولذا لم نعرف من عمم أدلة التخيير الى جميع الأبواب ، فالقاعدة تبقى محكمة ، ومقتضاها التساقط إلا في الأخبار ، بناء على تمامية هذه الأدلة .

الباب الرابع

القسم الأول

البراءة العقليّة

* تحديدها
* دليلها
* قبح العقاب بلا بيان
* مناقشة القاعدة
* وجوب دفع الضرر المحتمل ومعارضتها لها
* التوارد بين القاعدتين
* الرأي الأخير
* البراءة العقلية وظيفة عقلية لا حكم

تحديدها :

ويراد بها الوظيفة المؤمّنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته .

دليلها :

وقد استدل لها بالقاعدة العقلية المعروفة بقاعدة :

« **قبح العقاب بلا بيان واصل من الشارع** » .

بدعوى أن العقل يدرك قبح عقاب الشارع لعبيده إذا لم يؤذنهم بتكاليفه وخالفوها ، أو آذنهم بها ولم تصل اليهم مع فحصهم عنها واختفائها عنهم مهما كانت أسباب الاختفاء ويأسهم عن بلوغها .

وهذه القاعدة مما تطابق عليها العقلاء على اختلاف مللهم ومذاهبهم وتباين أذواقهم ومستوياتهم وتشعب أزمانهم وبيئاتهم .

وقد عبر عنها بعض المشرعين المحدثين بقوله : « لا عقاب بغير قانون » . وبالطبع ان مراده بالقانون هو خصوص القانون المبلغ بوسائل التبليغ المتعارفة ، وإلا فإن التشريع وحده لا يكفي في إيقاع المواطنين تحت طائلة العقاب .

وربما كان غرض القائلين بأن « الأصل براءة الذمة » هو الاشارة الى هذه القاعدة العقلية .

مناقشة القاعدة :

وقد نوقشت هذه القاعدة بألسنة قسم من الفقهاء ، بكونها غير تامة لمعارضتها

بقاعدة عقلية أخرى ، تفرض الإلزام بالمحتمل والقاعدة هي « وجوب دفع الضرر المحتمل » :

وجوب دفع الضرر المحتمل ومعارضتها لها :

وهي كسابقتها مما تطابق عليها العقلاء بتقريب ان العقل متى احتمل الضرر في شيء مّا ألزم بتجنبه ، واستحق صاحبه اللائمة لو أقدم عليه وصادف وقوعه فيه .

وموقع التعارض بينهما ان القاعدة الأولى مع احتمال التكليف وعدم تنجّزه بالوصول تنفي العقاب من الشارع وتمنعه ، والأخرى لا تمنعه بل تصحح صدوره منه وتلقي التبعة على المكلف ان قصر في امتثاله ، فالأولى مؤمّنة من الضرر ، والثانية غير مؤمنة وموضوعهما واحد .

وأشكل على هذه المناقشة ان التعارض في الأحكام العقلية مستحيل ، لأن العقل لا يتناقض على نفسه بإصدار حكمين متناقضين على موضوع واحد ، فلا بد من التماس محاولاتهم لرفع هذا التناقض .

التوارد بين القاعدتين :

وقد ذهب بعضهم الى أنهما ـ أعني القاعدتين ـ مختلفتان في الرتبة ، وقيام احداهما يكون مزيلاً لموضوع الاخرى ، وبهذا جعلوا « قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل » واردة على « قاعدة قبح العقاب بلا بيان » لادعائهم ان هذه القاعدة تصلح ان تكون بياناً يمكن للشارع ان يعتمد عليه ، ومع فرض كونها بياناً من قبله ، فقاعدة « قبح العقاب بلا بيان » لا يبقى لها موضوع .

والجواب على هذه الدعوى :

١ ـ ان الالتزام لها مساوق لإنكار قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » إذ لا يبقى لها موضوع دائماً ، لأن العقل إنما اعتبرها عند الشك في التكليف ، ومع الشك فيه فإن احتمال الضرر قائم حتماً ، ومع قيامه تقوم القاعدة المرتكزة عليه فيزول موضوع

تلك القاعدة ، وقد افترضنا في القاعدة انها مما تطابق عليها العقلاء ، فهل تطابق العقلاء على قاعدة من دون موضوع ؟!

٢ ـ إمكان عكس الدعوى عليهم ، والنقض بورود القاعدة الأولى على الثانية.

بتقريب : ان قاعدة « قبح العقاب بلا بيان واصل » بنفسها مؤمّنة ورافعة لاحتمال الضرر ، فمع قيامها لا احتمال للضرر ليلجأ الى القاعدة الثانية ، وبهذا يتضح ان قيام القاعدة الاولى يكون رافعاً لموضوع القاعدة الأخرى ووارداً عليها . فالقاعدتان اذن متواردتان ، والإشكال يبقى قائماً ينتظر .

الرأي الأخير :

والرأي الذي نراه أقرب الى حل المشكلة هو الرأي الذي تبناه بعض مشايخنا العظام على غموض نسبي في أداء بعض مقرري بحثه .

والظاهر انه يريد هذا المضمون في دفع الإشكال ـ فإن لم يكنه فهو قريب منه في أكثر خطوطه ـ وهو اعتبار القاعدتين منفصلتين عن بعضهما مورداً ، ولكل منهما مجال .

وفي هذه الحدود لا التقاء بينهما ليلزم التعارض ، وبشيء من التحديد للمراد من كلمة الضرر يتضح هذا المعنى .

يطلق الضرر ويراد به النقص الذي يدخل على الانسان بسبب عمل أو ترك شيء مّا سواء كان روحياً أم مادياً ، وهو على قسمين : دنيوي وأخروي ، ولكل من هذين القسمين حساب بالنسبة الى موضع بحثنا .

١ ـ احتمال الضرر الدنيوي .

وهذا الاحتمال اذا كان على درجة من الأهمية كبيرة ، وكان الضرر مما لا يتسامح فيه عادة ، يمكن ان يدرك العقل لزوم الاحتياط على وفقه ، ومنه يدرك

رأي الشارع بإلزامه به ـ أعني الاحتياط ـ ابعاداً للمكلف عن الوقوع فيما يبغضه.

وقد سبق ان قلنا ان للشارع ان يجعل الاحتياط للمحافظة على بعض التكاليف التي يعلم مبغوضية فعلها من قبل المكلف على درجة لا يريد وقوعها في الخارج بأية كيفية كانت، كما هو الشأن في الدماء والفروج والأموال على قول.

وفي مثل هذا الحال صححنا جعل الاحتياط الشرعي من قبله، وقلنا ان العقاب إذ ذاك ـ على تقدير مخالفة الاحتياط وعدم مصادفة الواقع ـ انما هو على التجرّي أو ما يعود إليه ـ بناء على حرمته ـ لا على مخالفة التكليف لعدم مصادفته الواقع كما هو الفرض.

وعلى هذا، فقاعدة « وجوب دفع الضرر المحتمل » قائمة هنا، ومنها يكتشف البيان الشرعي، فتكون واردة على قاعدة « قبح العقاب بلا بيان واصل » إذ لا تبقي لها موضوعاً ليرد الحكم العقلي عليه.

٢ ـ احتمال الضرر الأخروي ـ أي العقاب ـ.

وهذا الاحتمال لا يستتبع جعلاً شرعياً للاحتياط على وفقه، لبداهة أن كل ما يتصل بشؤون الإطاعة والعصيان مما هو في طول التكاليف لا تكون أوامره ـ لو وجدت ـ من قبيل الأوامر المولوية، لاستحالة صدور هذا النوع من الأوامر عنه.

وقد سبق أن تحدثنا في مبحث « دليل العقل »[1] عن أن بعض الأحكام العقلية لا تستتبع أوامر شرعية لوجود موانع عقلية عن ذلك، وضربنا المثل بأوامر الإطاعة.

وما قلناه هناك نقوله هنا، لأن احتمال العقاب ـ بل القطع به ـ لا يستطيع أن يوجه الشارع نهياً عن الوقوع فيه فضلاً عن جعل الاحتياط، كأن يقول لك: لا تقع في العقاب للزوم التسلسل الواضح، بداهة ان مخالفة هذا النهي إما ان توجب عقاباً فهي مردوع عنها، وهذا الردع إن أوجبت مخالفته العقاب فهو مردوع عنه،

---

(١) راجع: ص٢٦٣ وما بعدها من هذا الكتاب.

وهكذا الى غير نهاية .

فإذا كان احتمال الضرر الأخروي لا يستتبع جعل الاحتياط الشرعي على وفقه ، فمن الواضح أن قاعدة « وجوب دفع الضرر المحتمل » لا تكشف عنه ـ أعني الاحتياط ـ لعدم امكان جعله من قبله ، فهي لا تصلح ان تكون بياناً شرعياً له ، فقاعدة « قبح العقاب بلا بيان » تبقى قائمة ومع قيامها يقطع بعدم الضرر الأخروي ، فلا يبقى مجال لوجوب دفع الضرر المحتمل ، إذ لا احتمال للضرر حتى يجب دفعه .

وإذن فالقاعدتان لا تعارض بينهما ولا تناقض في حكم العقل .

وعلى هذا فقاعدة « وجوب دفع الضرر المحتمل » إنما تختص في المواقع التي يمكن للشارع ان يجعل تكاليفه عليها ، ولو كانت التكاليف احتياطية .

وهي لا تشمل غير قسم من الاحتمالات لأضرار دنيوية بالغة ، يعلم من الشارع بغض وقوعها من العبد ، وما عداها فقاعدة « قبح العقاب بلا بيان » تبقى قائمة ، وهي هادمة بقيامها للقاعدة الأخرى لتحصيلها القطع بالمؤمّن الرافع لاحتمال العقاب .

نعم في الموارد التي لا تصلح للمؤمّنية فيها ، كما في موارد الشبهات البدوية قبل الفحص ـ بالتقريب الذي ذكرناه سابقاً ـ تجري هذه القاعدة ـ أعني قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ـ لعدم المؤمّن العقلي ، كما هو واضح .

البراءة العقلية وظيفة عقلية لا حكم :

وكونها وظيفة لا يحتاج الى حديث لبداهة افتراضها عند اختفاء الأحكام الشرعية ، وليس فيها جنبة نظر للواقع ولا حكاية عنه ، بل ليس فيها ما يكشف عن رأي الشارع حتى في هذا الحال لاستحالة ذلك ، ومن هنا قلنا : إنها وظيفة عقلية لا شرعية .

الباب الرابع

القسم الثاني

الاحتياط العقليّ

* تحديد الاحتياط العقلي : دليله
* الشبهة البدوية قبل الفحص
* العلم الاجمالي : قابليته لتنجيز متعلقه ، منشأ تنجيزه
* إمكان جعل المرخص وعدمه ، وقوع ذلك الجعل وعدمه
* حل العلم الاجمالي
* الشبهة محصورة وغير محصورة
* الشبهة غير المحصورة وحكمها
* دوران الأمر بين التعيين والتخيير
* الخروج من عهدة التكليف المعلوم
* الاحتياط وظيفة عقلية

تحديد الاحتياط العقلي :

وهو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز اذا كان ممكناً .

وغرضنا من ذكر قيد الامكان إخراج بعض صور العلم بـالتكليف ، كـما في بعض صور دوران الامر بين المحذورين مما لا يمكن الجمع بينهما بحال ، وسـيأتي الحديث عنها .

ويدخل ضمن هذا التحديد أقسام ثلاثة :

١ ـ الشبهة البدوية قبل الفحص .

٢ ـ العلم الإجمالي بتكاليف إلزامية اذا كان الاحتياط ممكناً ولو بالإتيان بجميع المحتملات أو تركها .

٣ ـ العلم التفصيلي بتكليف مّا ، والشك في الخروج عن عهدته بالامتثال لبعض الجهات .

دليله :

ودليله هو القاعدة التي تطابق عـليهَا العـقلاء مـن ان شـغل الذمـة اليـقيني يستدعي فراغاً يقينياً .

ولبيان استيعاب الدليل لجميع ما انتظم في هذا التعريف ، ثم لتحديد صغريات ما يمكن ان تنتظم في الكبرى الكلية المستفادة منه . يقتضينا ان نـقف عـند كـل واحدة منها فنتحدث عنها بشيء من الإيجاز ، ونحيل في استيعابها حديثاً وصوراً

الى الموسوعات الشيعية[1] لتوفرها على بحث هذه المواضيع .

١ ـ الشبهة البدوية قبل الفحص :

ووجوب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص سبق أن ذكرنا أدلته في مبحث « الاستصحاب » ، ولعل أهمها العلم الإجمالي المنجز بوجود تكاليف إلزامية، وبهذا المعنى فإنها تكون من صغريات مسألة العلم الإجمالي القادمة والحديث فيه يأتي .

أما اذا فرض أن هذا الدليل غير تام وأخذنا بالأدلة الباقية ، فإن قاعدة « شغل الذمة اليقيني » لا تكون دليلاً على وجوب الاحتياط فيها ، لبداهة عدم اليقين فيها إذ ذاك بالشغل لتكون نتيجة للقاعدة المذكورة ، ولا بد من الاستدلال عليها بأدلة أخرى أهمها القاعدة السابقة « وجوب دفع الضرر المحتمل » لا لاكتشاف الجعل الشرعي له من هذه الطريق لانحصار الاكتشاف باحتمال الأضرار الدنيوية البالغة منها ، والشبهات البدوية ليست مختصة بهذه الاحتمالات دائماً ، بل لعدم وجود المؤمّن ، وذلك لعدم جريان البراءة الشرعية فيها لقصور أدلتها عن شمولها لكونها مقيدة عرفاً بما بعد الفحص ،كما سبق تقريبه ، ولأن البيان الواصل المأخوذ في موضوع البراءة العقلية ـ اعني قاعدة قبح العقاب بلا بيان واصل ـ لا يراد به فعلية الوصول بداهة ، بل يراد به معرضية الوصول لما مر شرحه من أن الشارع غير مسؤول عن إيصال التكاليف الى كل واحد من المكلفين ، وانما عليه أن يبلغ بالطرق المتعارفة وعليهم السعي الى معرفتها .

فدليل الاحتياط العقلي فيها هو هذه القاعدة ، إذ لا دافع هنا لاحتمال الضرر ليلجأ اليه .

---

(١) راجع : حقائق الاصول : ٢ / ٢٣٨ وما بعدها ، وفوائد الاصول ٣ / ٢٣٩ وما بعدها ، والدراسات ، وغيرها ، (مباحث الاحتياط) .

٢ ـ العلم الإجمالي :

والحديث حوله يقع في جهات متعددة أهمها جهتان :

١ ـ قابليته لتنجيز ما تعلق به ، وما يتفرع من بحوث عليها .

٢ ـ حل العلم الاجمالي .

قابليته لتنجيز متعلقه :

والمراد بالقابلية هنا صلوحه لأن يكون بياناً يتكل عليه الشارع في إيصال تكاليفه ـ من دون حاجة الى جعل منه ـ وحاله حال العلم التفصيلي في تنجيز متعلقه .

والذي يبدو ان القول بقابليته موضع اتفاق الجميع ، وإن ذكرت بعض الوجوه لنفي القابلية ، إلا انه لا قائل بها ؛ وغاية ما قرب به نفي القابلية من أنه « ربما يقال انه يعتبر في موضوع حكم العقل بقبح مخالفة المولى ان يكون المكلف حين العمل عالماً بالمخالفة تفصيلاً ، وأما الإتيان بأمور لا يعلم حين الإتيان بكل واحد منها بمخالفته للمولى ، ولكن بعد الإتيان بالجميع يعلم بتحقق المخالفة في الخارج ، فلا يحكم العقل بقبحه .

وبعبارة اخرى : القبيح مخالفة التكليف الواصل، لا تحصيل العلم بالمخالفة »[١] .

وأُجيب على هذا التقريب بأن فيه « مغالطة ناشئة من الخلط بين الوصول والتمييز ، فإن وصول التكليف الفعلي هو الموضوع لحكم العقل بقبح المخالفة ، ولا ربط لهذا بتمييز المكلف به أصلاً ، ولذلك لا ريب في حكم العقل بقبح ارتكاب جميع أطراف العلم الاجمالي دفعياً كالنظر الى امرأتين يعلم بحرمة النظر الى إحداهما كما في ارتكاب المحرم تفصيلاً ، مع ان موضوع التكليف الواقعي غير مميز

---

(١) الدراسات : ٥٢/٣ .

فلا يعتبر في القبح إلا وصول التكليف الفعلي ، وهو متحقق في محل الكلام »[١] .

فالشبهة في قابليته للتنجيز شبهة في مقابل البديهة ، وهي لا تستند ـ كما يقول استاذنا الخوئي ـ على غير المغالطة ، ولذا لا نجد عاقلاً من العقلاء يقدم على شرب إناءين يعلم إجمالاً بوجود السم في أحدهما بدعوى عدم تمييزه للإناء الذي وجد فيه السم من بينهما .

ولكن ـ بعد ثبوت القول بالقابلية ـ يقع الكلام في منشأ المنجزية فيه ، فقيل : ان منشأها ذاتي في كل ما يتصل به ، وحاله حال العلم التفصيلي في كونه علة تامة لتنجيز متعلقه ؛ وقيل : ان العلم الإجمالي ليس فيه اكثر من اقتضاء التنجيز ، وتنجيزه موقوف على عدم جعل المرخص في أطرافه ، وعلى كلا القولين فقد وقع الكلام في إمكان جعل المرخص على خلافه كلاً او بعضاً وعدمه ، وعلى تقدير الإمكان فقد اختلفوا في الوقوع وعدمه ايضاً .

فالكلام إذن يقع في مسائل ثلاث :

أ ـ منشأ تنجيزه .

ب ـ إمكان جعل المرخص على خلافه وعدمه .

ج ـ وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه على تقدير إمكانه .

أ ـ منشأ تنجيزه :

وقد ذكرنا أن في المسألة قولين : قولاً بالعلية وقولاً بالاقتضاء ، ولعل وجهة نظر القائلين بالعلية هو ان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في كشفه عن الواقع ، فإراءته له إراءة كاملة لا قصور فيها ، بل هو في الحقيقة علم تفصيلي بوجود التكليف ، ولما كان العلم التفصيلي علة تامة لتنجيز متعلقه لما سبق في بحوث

---

(١) الدراسات : ٣/٥٣ .

التمهيد، كان العلم الاجمالي كذلك، ولا فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً.

والتردد في مقام تطبيق الحكم على كل من الأطراف لا يسري الى التردد في أصل الحكم، فأصل الحكم واصل على كل حال.

أما القائلون بالاقتضاء؛ فوجهة نظرهم مبنية على ان هذا التردد في مجال التطبيق يضعف تأثير العلم الاجمالي، وينزل رتبته عن العلم التفصيلي، فهو لا يزيد على ان يكون فيه اقتضاء التأثير، وتأثير المقتضي فيه موقوف على عدم وجود المانع، أي عدم وجود المرخص من قبل الشارع في ارتكاب الأطراف.

وعلى هذا فالتنجيز عند هؤلاء الأعلام يتضح من وجهة نظرهم في المسألة التالية من إنكار امكان جعل المرخص في الأطراف كلا أو بعضاً.

ب ـ إمكان جعل المرخص وعدمه:

أما على مبنى من يذهب الى علية العلم الإجمالي للتنجيز، فاستحالته واضحة للزوم الترخيص في مقطوع المعصية اذا جعل في تمام الأطراف أو الترخيص في محتملها اذا جعل في بعضها دون بعض، ويستحيل على الشارع المقدس ان يرخص في مقطوع المعصية أو محتملها مع تنجز التكليف بالعلم لقبح ان يصرح بجواز معصيته بالضرورة، وان جاز له ان يعفو بعد صدور المعصية من العبد، على ان شؤون الإطاعة والعصيان راجعة الى العقل كما سبق بيانه، وليس للشارع دخل في وضعهما أو رفعهما بداهة.

وأما على مبنى من يقول بأن فيه اقتضاء التنجيز في كل من الأطراف، فكذلك فيما يلزم منه المخالفة القطعية، ولكن بملاك آخر غير ذلك الملاك.

والملاك الذي ينتظم جميع أنواع ما يقع به الترخيص سواء كان أمارة أم أصلاً، هو ان جعل الشارع الترخيص في تمام الأطراف يلزم منه الترخيص في مقطوع المعصية لانتهائه الى جواز المخالفة القطعية، وقد سبق ان قلنا أن التصريح بجواز

المعصية من قبله قبيح يتزه عنه سبحانه ، وجعله في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجح .

وذهب بعضهم الى إمكان جعله في الجميع على أن يقيد كل مرخص منها بصورة عدم ارتكاب الطرف الآخر فينتج التخيير بينهما . وهذا النوع من التقييد مستحيل أيضاً ، لانتهائه الى التعبد بهما معاً عند ارتكابهما ـ أي الى الترخيص في مقطوع المعصية ـ لتوفر الشرط في كل منهما ، وهو عدم الارتكاب .

بالإضافة الى أن الاطلاق والتقييد إنما هما من قبيل الملكة والعدم ، فالمحل الذي لا يكون قابلاً لأحدهما لا يكون قابلاً للآخر ، وحيث افترضنا استحالة الإطلاق في مقام الثبوت فلا بد أن يكون التقييد مستحيلاً فيه ايضاً ، فالترخيص على هذا في جميع صوره لا يمكن جعله في مقام الثبوت .

هذا إذا كانت نسبة المرخص الى الجميع نسبة واحدة ، أما اذا اختلفت النسبة في الأطراف بأن كان بعضها موضعاً لأمارة او اصل دون الباقي ، أمكن جعلها والتعبد بها بالنسبة الى ذلك الطرف ، ولا محذور في ذلك ، وسيأتي ان هذا القسم من جملة ما يحل به العلم الإجمالي .

هذا كله في مقام الثبوت ، أما في مقام الإثبات فهو متفرّع بالبداهة على مقام الثبوت ، فإذا افترض استحالة الجعل والتعبد بالمرخص فيه ، فإن الأدلة المعبرة عنه لا يمكن أن تكون شاملة لهذه الأقسام بداهة ، لأن التمسك بظهورها في شمول هذه الأقسام إنما يلجأ اليه عند الشك ، ومع العلم بعدم الشمول لا مجال لحجية مثل هذا الظهور .

وإذا كان ولا بد من التغاضي عن مقام الثبوت والتماس ما تقتضيه الأدلة بنفسها .

٣ ـ في وقوع مثل ذلك الجعل وعدمه :

ثم مدى ما تدل عليه أدلة الترخيص ـ أمارة او أصلاً ـ فالظاهر ان الحال يختلف فيها باختلاف ما تفيده ألسنة جعلها ، واعتبارها من قبل الشارع .

الامارة والعلم الاجمالي :

أما الأمارة فالظاهر ان أدلتها غير وافية بالشمول لجميع الأطراف لانتهائها الى التكاذب ، لأن ما دل على وجود الحكم في كل من الأطراف يدل بالدلالة الالتزامية على نفيه في الآخر للعلم بوحدة الواقعة ، كما هو الفرض ، ومقتضى ذلك تكاذبهما .

فالخمرية المرددة بين إناءين اذا قامت البينة على وجودها في الإناء الأول فقد دلت بالالتزام على عدم وجودها في الإناء الثاني وتكذيب من يدعي وجودها فيه ، واذا قامت الثانية على وجودها في الإناء الثاني فقد دلت على عدم وجودها في الإناء الأول بالالتزام ، كما دلت على تكذيب من يدعي وجودها فيه ، ونتيجة ذلك هي التكاذب بينهما ، بالإضافة الى عدم إمكان الأخذ بهما معاً لانتهائهما الى جمع النقيضين في الإناء الواحد ، أعني وجود الخمر وعدمه .

واعتبار الحجية في إحدى الأمارتين دون الاخرى ترجيح بلا مرجح ، واعتبارها لإحداهما غير المعينة لا تجدي ، لعدم الاستفادة منها في مجالنا الخاص ، وتقييد احداهما بعدم ارتكاب الطرف الثاني مما ينتج التخيير ، غير معقول ، لعدم معقولية الاطلاق ، وهما من قبيل الملكة والعدم ، مع ان لازم ذلك هو جعل الحجية لهما معاً عند عدم ارتكاب الطرفين ، كما قدمنا .

وأما الأصول ، فالحال فيها يختلف أيضاً ، فإن كانت على وفق المعلوم بالاجمال فلا محذور لدى الأكثر في جريانها في تمام الاطراف ، وترتيب الآثار عليها ثبوتاً ، والأدلة شاملة لها .

وإن كانت على خلاف المعلوم بالاجمال وكان الحكم المعلوم إلزامياً ، فإن لزم من جريانها مخالفة عملية لم يكن الجريان للزوم الترخيص بالمعصية ، وهو ممتنع عقلاً ، والأدلة لا بد من ان تتقيد في غير هذه الصورة في إطلاقاتها العامة ، فلا تكون شاملة لها ، كما لا تكون شاملة لأحدها المعين للزوم الترجيح بلا مرجح ، ولا غير المعين لعدم ترتب ثمرة عملية عليه ، والتخيير غير ممكن لما مر في الأمارة من امتناع التقييد لامتناع الاطلاق .

وأما اذا لم تلزم مخالفة عملية كما في صورة دوران الأمر بين محذورين ، فالظاهر لدى البعض أنه لا مانع من الجريان لعدم تحقق الترخيص في المعصية ، ما دام المكلف ملزماً في واقعه بالصدور عن أحدهما والمخالفة الالتزامية التي تكون بسبب جريانِ الأصلين معاً ، والايمان بالاباحة الظاهرية استناداً اليها وهي مخالفة للمعلوم بالاجمال لا محذور فيها ولا دليل على حرمتها إذا لم تنته الى عالم تكذيب المعصومين ، فالأدلة تكون شاملة لهذه الصورة .

هذا اذا كان المعلوم بالاجمال حكماً إلزامياً ، وأما اذا لم يكن حكماً إلزامياً . وكانت الأصول الجارية أصولاً مثبتة لحكم إلزامي ، فالظاهر أنه لا محذور من جريانها لعدم لزوم الترخيص في المعصية وليس ما يمنع من أن يجعل الشارع الاحتياط مثلاً في محتمل الالزام ، كما هو الشأن في كل من الطرفين .

والمقياس الذي ذكرناه في الجريان وعدمه جار في جميع الأصول ، اذا كانت نسبتها الى الأطراف نسبة واحدة من حيث النفي والإثبات ، ومن حيث عدم وجود خصوصية تستوجب الجريان في أحد الأطراف دون بقيتها .

أما اذا اختلفت في النفي والاثبات ، فإن كان في أحد الأطراف خصوصية تستوجب اختصاصه بجريان الأصل ، فالظاهر أنه لا مانع من الجريان وحل العلم الاجمالي به كما يأتي الحديث في ذلك .

نعم ، ان هناك تفرقة بين الاصول الاحرازية وغيرها ، ذكرها شيخنا النائيني ، وفحواها ان الاصول الاحرازية لا تجري في أطراف العلم الإجمالي على كل حال ، اذا كانت قائمة على خلاف المعلوم بالاجمال حتى لو قلنا بجريان غيرها من الأصول سواء استلزم جريانها المخالفة القطعية أم لم يستلزم .

وكأن وجهة نظره ما استفاده من لسان جعل الأصول التنزيلية من اعتبار البناء العملي والأخذ بأحد طرفي الشك على أنه هو الواقع .

وهذا النوع من البناء يستحيل اعتباره في مجموع الأطراف لانتهائه الى التنزيل على خلاف الواقع مع العلم به .

والظاهر أن ما انتهى اليه متين جداً ، وليس المنشأ فيه هو إثبات لوازمه ليلزم التكاذب في نظره ليقال في رده : ان الأصل إنما يثبت مؤداه في مورده بلا نظر الى النفي عن غيره ، وغاية ما يترتب على ضم بعض الأصول الى البعض هو العلم بمخالفة بعضها للواقع ، ولا ضير فيه بناء على عدم وجوب الموافقة الالتزامية .

وإنما المنشأ لديه ـ فيما يبدو ـ هو امتناع جعل الشارع في مقام الثبوت حجية الأصول التنزيلية لجميع الأطراف مع انتهائها الى طلب اعتبار غير الواقع واقعاً ، مع حضور الواقع لدى المكلف بالوجدان .

فكما يستحيل على الشارع أن يقول للمكلف اعتبر غير الواقع واقعاً في المعلوم تفصيلاً ، كذلك يستحيل في حقه ذلك في كل ما ينتهي اليه .

فالمحذور إنما هو صدور الجعل المستوعب لجميع الأطراف منه وهو عالم بانتهائها الى طلب اعتبار غير الواقع واقعاً حتماً لا في إباء الأدلة عن شمولها جميعاً للتكاذب .

فالإشكال عليه بعدم إثبات لوازمها ـ أعني الأصول التنزيلية ـ لم يتضح لي وجهه ، والظاهر أن فيه خلطاً بين مقامي الثبوت والاثبات ، فالشيخ النائيني

ناظر الى مقام الثبوت ، والإيراد ناظر الى مقام الاثبات .

والخلاصة التي انتهينا اليها :

ان الأمارات لا تجري في أطراف العلم الإجمالي لتكاذبها ، والأصول الإحرازية لا تجري للمانع الثبوتي ، وبقية الأصول لا تجري إذا لزمت منها المخالفة العملية لتكليف إلزامي معلوم ، وتجري اذا كانت موافقة للمعلوم بالاجمال ، أو لم يلزم فيها إلا المخالفة الالتزامية .

ومن هذا يتضح وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية للحكم الإلزامي المعلوم بالاجمال على المبنيين معاً .

أما على القول بأن العلم الاجمالي علة تامة في تنجيز متعلقه ، فلأن مقتضى عليته وجوب موافقته وحرمة مخالفته ، إذ ليس وراء وصول الحكم لدى العقل إلا لزوم الإطاعة وعدم العصيان .

وأما على المبنى الثاني ـ أعني دعوى وجود اقتضاء التنجيز فيه ـ فلأن العقل لا يسوغ الخروج على هذا المقتضي إلا بوجود مؤمّن وهو مفقود هنا ، ومع عدمه فالعقل يلزم بالإتيان به ولا يسوغ مخالفته ، فوجوب الموافقة وحرمة المخالفة حكمان عقليان يجريان في رتبة واحدة ، وهما من آثار منجزية العلم الاجمالي ، فما ذهب اليه بعض المشايخ العظام من ترتب وجوب الموافقة على حرمة المخالفة لا ملزم به .

حل العلم الاجمالي :

ومما ذكرناه تبين ان المقياس في تأثير العلم الاجمالي هو احتمال انطباق التكليف المعلوم على كل واحد من الأطراف ، على نحو لو انطبق عليه لكان مولداً للتكليف فيه .

ولذا لو قدر انطباق المعلوم على بعض الأطراف التي لا يتولد فيها تكليف ،

انحل العلم الاجمالي وفقد تأثيره ، ولم ينجز مدلوله على من قام لديه .

والسر في ذلك هو : ان العلم الاجمالي لا يزيد في منجزيته على العلم التفصيلي ، فلو قدر توجه شك الى ذلك العلم التفصيلي على نحو يسري اليه لفقد ذلك العلم تنجيزه لمتعلقه وايصاله الى المكلف بداهة .

وعليه فمع عدم وصول التكليف بالعلم أو العلمي هنا لا مانع من جريان الأصول في بقية الأطراف ، إذ العلم بالتكليف على هذا التقدير غير واصل لاحتمال انطباقه على ذلك الطرف الذي لو قدّر له الانطباق عليه لما ولد تكليفاً فيه .

ونظراً لهذا ، فقد اعتبر العلماء الأمور التالية من موجبات حل العلم الاجمالي وهي :

١ ـ خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء كما لو فرض العلم بتوجه تكليف إلزامي باستعمال دواء ما ـ مثلاً ـ مردد بين دواء متداول في السوق وآخر موجود في دولة أخرى لا يمكن وصول المكلف اليه ، فمثل هذا المعلوم لو انطبق على ذلك الخارج عن محل الابتلاء لما ولد تكليفاً باستعماله لعبثية مثل هذا التكليف بعد فرض تعذر وصول المكلف اليه ، والدواء الآخر غير معلوم الانطباق عليه ، واذن فلا علم بتكليف ملزم للمكلف على كل حال ، وحيث لا علم ، فان جريان الأصول في الشبهات التي لا تكون طرفاً له لا محذور فيها ولا معارض لها .

٢ ـ الاضطرار الى ارتكاب بعض الأطراف أو الاكراه عليه أو خروجه عن القدرة ، وبما ان هذه الأمور رافعة للتكليف لو كان موجوداً ، فانطباق المعلوم على ذلك الطرف لا يولد تكليفاً على وفقه فيذهب العلم بتوجه التكليف به ، ويتحول الى شك بالنسبة للطرف الآخر بالضرورة ، وعندها تجري الأصول بلا معارض أو محذور .

٣ ـ ان لا يكون بعضها محكوماً قبل مجيء العلم الاجمالي ، او عند مجيئه بحكم

على وفقه ، إذ لا يولد تكليفاً في ذلك الطرف لو قدر له الانطباق عليه فيفقد تنجيزه ، وهكذا .

هذا كله في طروّ هذه الأمور عند مجيء العلم الاجمالي او قبله ، أما لو طرأت بعد تنجز العلم الاجمالي ووصول التكليف به ، كأن يكون قد طرأ على أحدها ما يخرجه عن محل الابتلاء او تولد اضطرار للمكلف اليه ، فمثل ذلك لا يوجب انحلال العلم الاجمالي لعدم المؤمّن في ارتكاب الأطراف الأخرى ؛ أما على مبنى علّية التنجيز فواضح ، إذ لا مجرى للأصل في تلكم الأطراف بعد تنجز التكاليف بالعلم ، وأما على المبنى الآخر فلسقوط الأصول بالتعارض ، ومع سقوطها فلا مؤمّن للمكلف في جواز الارتكاب .

بينما لا يتأتىٰ هذا المعنى قبل تنجز العلم ، لأن وجود أحدها مانع من تنجز التكليف ابتداء ، فلا مسقط لجريان الأصول في الأطراف المشكوكة .

وعلى هذا المقياس من حل العلم الاجمالي ركز بعض الأعلام تحديده للشبهات غير المحصورة ، ولأهمية البحث فيها نتحدث عنها بشيء من الكلام .

الشبهة محصورة وغير محصورة :

وقد اختلفوا في تحديد كل منهما ، ومن استعراض أقوالهم في الشبهة غير المحصورة يتضح تحديد المحصورة ايضاً بحكم المقابلة .

الشبهة غير المحصورة وحكمها :

وأهم ما ذكروا لها من تحديدات ثلاثة ، وربما رجعت بقية التحديدات اليها :

١ ـ ان تكثر أطرافها كثرة يعسر معها العد ، ومثل له في العروة الوثقى بنسبة الواحد الى الألف[1] ، وربما رجع الى هذا المعنى ما ذهب اليه الشيخ الأنصاري ﵀

---

(١) العروة الوثقى : ١ / ٤١ (فصل : الماء المشكوك نجاسته المسألة ٢) .

من ضعف انطباق الاحتمال على كل واحد منها لكثرة الأطراف[(١)].

٢ ـ ما اختاره المحقق النائيني ﷺ : « من ان الميزان في كون الشبهة غير محصورة ، عدم تمكن المكلف عادة من المخالفة القطعية بارتكاب جميع الأطراف ، ولو فرض قدرته على ارتكاب كل واحد منها »[(٢)].

ومن هنا تختص الشبهة غير المحصورة لديه بخصوص الشبهات التحريمية أما الوجوبية منها فإن الأطراف ، وإن بلغت كثرتها ما بلغت ، فإن المكلف يتمكن من مخالفتها بتركها جميعاً.

٣ ـ أن يكون بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، أو تكون الأطراف مما يعسر مخالفتها جميعاً ، او يكون المكلف مضطراً الى بعضها ، الى غير ذلك مما يوجب انحلال العلم الإجمالي.

وقد تبنّى صاحب الكفاية ﷺ[(٣)] هذا الرأي وجلاه واكد عليه بعض اساتذتنا الأعلام.

وهذا الرأي ، وإن انطوى على إنكار الشبهة غير المحصورة لشموله حتى للشبهة ذات الطرفين ، إذا كان واحداً منهما خارجاً عن محل الابتلاء أو كان مضطراً الى ارتكابه ، إلا ان التعبير بالشبهة غير المحصورة ليس من التعبيرات الشرعية الواردة على لسان المعصوم حتى يتقيد بمدلوله.

والظاهر أن غرض اساتذتنا الذين تبنّوا هذا الرأي بيان أن العلم الإجمالي إذا كان متوفراً على عوامل تنجزه فإنه يؤثر اثره ، سواء كانت الأطراف قليلة أم كثيرة ، وان لم يتوفر عليها فهو منحل قلّت اطرافه او كثرت ، والمقياس هو التنجيز وعدمه.

---

(١) فرائد الاصول : ١ / ٤٣٤.

(٢) الدراسات : ص٢٤٢.

(٣) كفاية الاصول : ص ٤٠٨ ط. جامعة المدرسين ـ قم.

وإلا فإن ضعف الاحتمال ـ وهو الذي تبناه التحديد الأول ـ لكثرة أطرافه لا يصلح لرفع اليد عن العلم الاجمالي المنجز ، ما دمنا نحتاج الى المؤمّن في ارتكاب أي طرف وان كان موهوماً ، وكون العقلاء لا يعتنون بالاحتمالات الضعيفة لا نعرف له مأخذاً ، على انه محتاج الى إقرار من الشارع لو كان مثل هذا البناء موجوداً لما قدمناه من أن البناء وحده لا يصلح للدليليّة .

والمؤمّن هنا غير متوفر لما سبق بيانه من عدم جريان الأصول في أطراف العلم أو جريانها وتساقطها .

ومبنى شيخنا النائيني هو الآخر غير واضح لابتنائه على ان يكون وجوب الموافقة القطعية وليد حرمة المخالفة القطعية ، فاذا لم تحرم المخالفة القطعية لعدم تمكن المكلف منها لم تجب الموافقة القطعية لعدم ما يوجبها ويلزم بها ، وقد سبق ان قلنا ان العلم الاجمالي بالنسبة اليهما لا يختلف حاله ؛ فكما يمنع من المخالفة القطعية فانه يوجب الموافقة القطعية وكلاهما بالنسبة اليه في رتبة واحدة ، كما تقتضيه علّية تنجيزه أو اقتضاؤه مع فقد المؤمّن بالنسبة الى جميع الأطراف .

على ان ارتكاب بعض الأطراف لو كان ممكناً لاحتاج الى مرخّص من أصل أو غيره ، وإجراء الأصول أو غيرها بالنسبة الى بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجح ، فالقول بعدم وجوب الموافقة القطعية فيه لا يعرف له وجه .

وعلى هذا فتقسيم الشبهة الى محصورة وغير محصورة لا اساس له ما دام المقياس في تنجيز العلم الاجمالي متوفراً فيهما معاً ، ومع عدم توفره فالعلم الاجمالي منحل كثرت أطرافه أو قلت ، وتسميته بالعلم اذ ذاك لا تخلو من تجوز ومسامحة .

ولقد اثيرت حول توفر هذا المقياس من التنجيز وعدمه أحاديث في قسم من مسائل العلم الاجمالي ، لعل أهم ما يتصل منها بأحاديثنا المقبلة مسألة :

دوران الأمر بين التعيين والتخيير :

وذلك فيما اذا علم اجمالاً بتوجه تكليف وشك في كونه معيناً او مخيراً بينه وبين غيره

وصور هذه المسألة ثلاثة :

أولاها : ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في أصل الشريعة ومرحلة الجعل في الأحكام الواقعية ، كأن يفرض صدور تشريع من الشارع ويجهل أمره في أنه كان معيناً على المكلف او كان مخيراً بينه وبين غيره .

ثانيتها : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتشريع في الأحكام الظاهرية ، أي دوران الأمر في ان تكون الحجة المجعولة معينة او مرددة ، كالشك في ان حجية جواز الرجوع الى المجتهد هل هي مختصة بخصوص الأعلم من المجتهدين ، او هي عامة له ولغيره على نحو يكون المكلف مخيراً بين الرجوع اليه والى غيره من المجتهدين ممن يفضلهم في الخبرة بأصول الاستنباط ؟

ثالثتها : دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مجالات الامتثال كما في صور باب التزاحم المأموري ، وهو ما لو كان كل من المتزاحمين مصداقاً لتكليف فعلي ، واحتمل وجود الأهمية في أحدهما .

وقد وقع الخلاف بين الأعلام في بعض هذه الصور ، وذكرت لها تشقيقات كثيرة ربما يعود تحقيق أكثرها الى صميم البحوث الفقهية ، ومجالات الاستفادة من الأدلة في مواقعها المخصوصة ؛ والذي يرتبط ببحوثنا هذه هو خصوص القسم الثاني ، أعني ما اذا دار الأمر بين التعيين والتخيير في جعل الحجية لبعض الأحكام الظاهرية .

والظاهر هو الاتفاق على ان المرجع فيه هو الاحتياط ، أي الأخذ بمحتمل التعيين ، وذلك لما مرَّ تأكيده اكثر من مرة من أن الشك في الحجية كاف للقطع

بعدمها .

ولما كان محتمل التعيين مقطوع الحجية ـ اما لأنه هو الحجة المعينة وحدها ، أو لأنه طرف في التخيير ، والطرف الآخر مشكوك الحجية لاحتمال ان تكون الحجة هي خصوص المعين ، أعني تقليد الأعلم في المثال ـ فانه يتعين الأخذ بمقطوعها ، وترتيب الآثار عليه ، وترك ما كان مشكوك الحجية لعدم قاطعية العذر فيه ، وعدم إحراز كونه مبرئاً للذمة ، وشغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً ، كما مر الحديث فيه .

٣ ـ الخروج من عهدة التكليف المعلوم :

وهذا أظهر موارد الاحتياط ، فمن علم تفصيلاً بتوجه تكليف اليه ، وشك في تحقق الامتثال بما أتى به ، وليس لديه محرز لتماميته من أمارة او أصل ، فالعقل يحكم بضرورة الإتيان به من باب الاحتياط لقاعدة الشغل ، وإلا فلا معذورية له لو أقدم على مخالفة الاحتياط وأخطأ الواقع وكان مستحقاً للعقاب بنظر العقل .

الاحتياط العقلي وظيفة عقلية :

وبهذا يتضح ان الاحتياط هنا لا يتجاوز عن كونه وظيفة جعلت من قبل العقل تحرزاً من مخالفة أحكام المولى المنجزة ، وليس فيه حكاية عن واقع شرعي ، ولا وظيفة مجعولة من قبله لتكون حكماً او وظيفة شرعية ؛ إذ المصدر فيها « قاعدة الشغل » او « قاعدة دفع الضرر » وهما قاعدتان ناظرتان الى عوالم استحقاق العقاب وانهما لا يستتبعان حكماً شرعياً ولا يكشفان عنه ، لما قلناه غير مرة من أن شؤون الثواب والعقاب لا يمكن ان يتعلق بها حكم شرعي للزوم التسلسل ، فهي إذن وظيفة عقلية لا غير .

الباب الرابع

القسم الثالث

التخيير العقليّ

* تحديده
* الخلاف فيه
* حجيته
* التخيير وإجراء البراءتين
* التخيير وقاعدة دفع المفسدة
* التخيير والقول بالتخيير الشرعي
* التخيير والإباحة الشرعية
* خلاصة البحث .

تحديده :

والمراد بالتخيير العقلي ، الوظيفة العقلية التي يصدر عنها المكلف عند دوران الأمر بين المحذورين ـ الوجوب والحرمة ـ وعدم تمكنه حتى من المخالفة القطعية .

وقد ذكروا له فروضاً متعددة لا ينطبق على تعريفنا هذا غير واحد منها ، وهي صورة ما اذا كانت الواقعة واحدة غير متكررة وكان التكليف توصّلياً .

الخلاف فيه :

والأقوال في هذه الصورة ـ أعني صورة دوران الأمر بين المحذورين ـ خمسة :

١ ـ جريان البراءة عن كل منهما عقلاً وشرعاً .

٢ ـ تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب بملاك ما قيل من أن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة .

٣ ـ الحكم بالتخيير بينهما شرعاً .

٤ ـ التخيير بينهما عقلاً لعدم خلو المكلف تكويناً عن الفعل والترك مع الرجوع الى أصالة الإباحة الشرعية .

٥ ـ التخيير بينهما عقلاً ، مع عدم جريان شيء من القواعد الشرعية فيهما .

والظاهر ان اسدّ هذه الأقوال هو القول الخامس ، إن صح تسميته بالتخيير العقلي ، ولعل تسميته بالتخيير التكويني أولى لأن صدور المكلف عن أحدهما تخييراً لا يحتاج الى من يرشده اليه ، ما دام المكلف في واقعه لا يخلو عن احدهما ، ولعل الغرض من تسميته بالتخيير العقلي هو أن العقل بعد أن يسد جميع منافذ الأقوال السابقة ولم يبق إلا هذا المنفذ ، فإنه لا بد ان يوجه الانسان الى سلوكه بالذات .

حجيته :

وتتضح حجيته اذا علمنا السر في عدم جعل شيء من الأمارات أو الأصول الشرعية فيهما مجتمعين أو منفردين في مقام الثبوت .

أما جعل الأمارات بالنسبة اليهما معاً فمستحيل لاستحالة التعبد بالمتناقضين وجعلها لأحدهما غير المعين لا أثر له ، والمعين ترجيح بلا مرجح .

والأصول الاحرازية كذلك ـ كما سبق بيانه ـ لما تنتهي اليه من طلب اعتبار غير الواقع واقعاً ، مع العلم بالواقع لو جعلت بالنسبة لهما معاً ومع جعلها لأحدهما غير المعين ، لا تترتب عليه أية ثمرة ، وللمعين ترجيح بلا مرجح .

وأصالة الحل لا يمكن جعلها لمنافاتها للمعلوم بالإجمال ، وهو الحكم الإلزامي ، أما البراءة الشرعية فلأن رفع الالزام فيها ظاهراً لا يكون إلا في موضع يمكن جعله فيه ، وحيث ان جعل الاحتياط هنا مستحيل لعدم قابلية المحل له فرفعه كذلك .

ودعوى ، ان القدرة على الوضع انما تلحظ بالقياس الى كل من الحرمة والوجوب مستقلاً لا اليهما معاً وجعل الاحتياط بالقياس الى كل منهما أمر ممكن ، ليست واضحة لدي لفرض المسألة في دوران الأمر بين المحذورين وإمكان الجعل في مقام الثبوت ، والكلام انه هل يمكن للشارع ان يضع الاحتياط في هذه الصورة بالذات وهي بمرأى منه ، فاذا لم يمكنه ذلك لم يمكنه جعل البراءة لكل منهما ؟ والمانع ليس مانعاً إثباتياً ليتمسك بشمول حديث الرفع وإنما هو مانع ثبوتي .

ودعوى ، ان الشارع وان لم يكن متمكناً من وضع الإلزام الظاهري بالفعل والترك معاً ؛ لكنه يستطيع وضع كل منهما بخصوصه ويكفي ذلك في قدرته على رفعهما معاً ، غير واضحة .

لأن جعل الإلزام الظاهري لكل منهما مستحيل لعدم القدرة على امتثاله ،

ولأحدهما غير المعين لا ثمرة له ، والمعين ترجيح بلا مرجح كما سبق . فالقول بامكان الرجوع الى بعض الأصول في الاطراف لا نملك توجيهه فعلاً .

نعم ، اذا كان لبعض الأطراف خصوصية توجب إجراء أصل فيه ، تعين اجراؤه ، وخرجت المسألة عن الفرض لعدم الدوران حينئذ بين المحذورين .

١ ـ التخيير واجراء البراءتين :

أما القول الأول ـ أعني جريان البراءة في كل منهما عقلاً وشرعاً ـ فيرد عليه :

أ ـ جمع البراءة العقلية والشرعية على صعيد واحد مع اختلافهما رتبة وعدم إمكان الجمع بينهما ، ولهذا جعلنا أدلة البراءة الشرعية واردة على البراءة العقلية ، ومع فرض قيام احداهما لا مجال للأخرى .

ب ـ عدم إمكان جعل البراءة الشرعية فيهما ، لما سبق بيانه قبل قليل ، والبراءة العقلية لا مسرح لها لوجود البيان الواصل من الشارع بالعلم ، وكون هذا العلم لا أثر له لعدم إمكان تنجيز متعلقه لا يرتبط بمقامنا هذا ، لأن عدم التنجيز ليس منشؤه عدم وصول البيان المأخوذ في موضوع قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » بل منشؤه عدم القدرة على الامتثال ، وقاعدة « قبح العقاب على التكليف غير المقدور » غير قاعدة « قبح العقاب بلا بيان » لاختلاف متعلقهما كما هو واضح .

٢ ـ التخيير وقاعدة دفع المفسدة :

ويرد على القول الثاني ، أعني تقديم جانب الحرمة ، لقاعدة « دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة » :

أ ـ المناقشة في القاعدة كبروياً ، لأن العقلاء جميعاً يقدمون على ما فيه المصلحة الكبيرة وإن تعرضوا لشيء من المفاسد الصغيرة ، وربما أقدموا على ما فيه احتمال

المصلحة الراجحة وإن ضحوا في سبيله بالكثير ، فالتجار يسافرون من أجل احتمال الربح الأسفار البعيدة ، وإن كلَّفتهم كثيراً من الجهد والمال ؛ فالقول بأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة ليس صحيحاً على إطلاقه .

فالقاعدة ليست قاعدة مسلمة إذن لدى العقلاء في جميع الموارد ، كما لم يقم عليها دليل شرعي لنتعبد بها ، فالمسألة لا تخرج اذن عن كونها من صغريات باب التزاحم ، وقد مر البحث فيها مفصلاً في مبحث الاستحسان[١] .

ب ـ على أن مسألتنا هذه أجنبية عن القاعدة ، لأن القاعدة ـ لو تمت ـ فإنما هي في المفسدة والمصلحة المعلومتين . أما المفسدة والمصلحة المشكوكتان فلا تجري بينهما هذه الموازنة .

وقد سبق ان قربنا ـ في مبحث الاحتياط الشرعي[٢] ـ أن المرجع في الشبهات التحريمية هو البراءة ، فاحتمال المفسدة في شيء ـ حتى مع القطع بعدم وجود المصلحة ـ لا يقام له وزن في نظر الشارع لأدلة البراءة ، فكيف اذا احتمل وجود المصلحة فيه ؟

٣ ـ التخيير والقول بالتخيير الشرعي :

وقد أوردوا على هذا التخيير بأنه إن أُريد به التخيير في المسألة الأصولية ـ أعني اخيار أحدهما والافتاء على طبقه ـ فهو غير سليم لعدم الدليل عليه ، وقياسه على الخبرين المتعارضين قياس مع الفارق ، لوجود النص فيهما وعدمه هنا .

على أن الذي سبق ان استظهرناه من الأدلة هو عدم تماميتها في إثبات الوظيفة الشرعية حتى في الخبرين المتعارضين ، ولذلك رجعنا الى القاعدة وهي تقتضي

---

(١) راجع : ص ٣٤٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) راجع : ص ٤٧٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

التساقط فيها .

وإن أُريد به التخيير في المسألة الفقهية « أعني في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف أحد الأمرين ، تخييراً من الفعل أو الترك ، كما في غير المقام من الواجبات التخييرية ، فهو أمر غير معقول ، لأن أحد المتناقضين حاصل لا محالة ، ولا يعقل طلب ما هو حاصل تكويناً ، إذ الطلب ، ولو كان تخييرياً ، إنما يتعلق بأمر مقدور دون غيره . ومن هنا ذكرنا في محله انه لا يعقل التخيير بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث ، فإن أحدهما حاصل بالضرورة ولا يعقل تعلق الطلب بمثله »(١) .

٤ ـ التخيير والاباحة الشرعية :

والقول بجريان الإباحة الشرعية فيها ، مبني على شمول أدلتها للشبهات الحكمية وهو موضع خلاف ، والتحقيق اختصاصها بالشبهات الموضوعية كما أفاده كثير من الأعلام .

بالاضافة الى ما قلناه قبل قليل من أن أصالة الحل لا تجري لمخالفتها للمعلوم بالإجمال .

على أن الحكم الظاهري ـ مهما كان نوعه ـ إنما يجري اذا احتمل موافقته للواقع نظراً لاعتبار الشك في موضوعه ، والمفروض في المقام هو العلم بالإلزام في الواقع ، وان شك في نوعه ، فكيف يمكن الحكم بإباحته ؟

خلاصة البحث :

والخلاصة : ان القول بالتخيير العقلي ـ أو التكويني على الأصح ـ هو المتعين في هذه الصورة لبطلان بقية الأقوال ، ومن بطلانها يتضح السر في اعتبارها وظيفة

---

(١) الدراسات : ٣/٢٠٦ .

عقلية لا حكماً شرعياً ولا وظيفة كذلك .

أما بقية الصور مما تمكن فيها المخالفة القطعية أو الموافقة ، فهي خارجة عن مجالات التخيير العقلي وملحقة بالأقسام السابقة من البابين على اختلاف في كيفية الإلحاق .

الباب الخامس

تمحض هذا الباب لبحث (القرعة) ، ولكن عدها من مصادر التشريع وإفرادها بباب مستقل فيه شيء من الغرابة لخروجه على إجماع المؤلفين في علم الأصول .

ولكن نسبة بعض المؤلفين المحدثين ، عدها من المصادر الكاشفة عن الحكم ، الى بعض الفرق الاسلامية ـ كما توهمه عبارته ـ اقتضانا ان نبحثها على هذا الصعيد ، ونلتمس أدلة تشريعها ورتبتها من الأدلة ورأي من نعثر على رأيه من علماء المذاهب فيها وفق ما قدمناه من نهج .

البابُ الخامس

القرعة

* تحديد القرعة
* مشروعيتها
* أدلة المشروعية : أدلتها من الكتاب ، أدلتها من السنة
* مجالات القرعة
* الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية
* خلاصة البحث

تحديد القرعة :

وهي إجالة السهام أو غيرها بين أطراف مشتبهة لاستخراج الحق من بينها .

مشروعيتها :

والظاهر أن مشروعيتها على سبيل الموجبة الجزئية تكاد تكون موضع اتفاق المسلمين ، يقول العلامة السيد حسين مكي ـ وقد تتبع حكمها في الكتب الفقهية ـ: « فقد رأيت الشعراني في كتابه (الميزان) يتعرض الى القرعة في باب القسمة وكتاب الدعاوى والبينات ، ونقل عن الائمة ـ إلا أبا حنيفة ـ جواز الرجوع الى القرعة في الرقيق ، إذا تساوت الأعيان والصفات ، وعند تعارض البينات نسب الى الشافعي القول بالرجوع الى القرعة فراجع[1] ، ونقل ذلك عن الشافعي وغيره الشيخ محمد بن عبدالرحمن الدمشقي في كتابه « رحمة الأمة في اختلاف الأئمة »[2] المطبوع في هامش « الميزان » ، وكذلك الشوكاني ذكر في كتابه « نيل الأوطار »[3] رجوع الفقهاء الى القرعة حيث لا يوجد طريق شرعي يفصل به بين الخصمين»[4] .

والكتب الفقهية الشيعية لا تأبى الأخذ بها في موارد خاصة شخصتها روايات أهل البيت عليهم السلام .

---

(١) الميزان للشعراني : ٢ / ١٩٩ .

(٢) رحمة الامة في اختلاف الأئمة بهامش الميزان للشعراني ٢ / ٢٠٢ .

(٣) نيل الأوطار : ٨ / ٣٠٢ ، باب تعارض البينتين والدعوتين .

(٤) عقيدة الشيعة في الامام الصادق عليه السلام : ص ٣٦٩ .

أدلة المشروعية :

وقد استدل على أصل المشروعية بأدلة من الكتاب والسنة .

أدلتها من الكتاب :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ **وان يونس لمن المرسلين * إذ أبق الى الفلك المشحون * فساهم فكان من المدحضين** ﴾(١) .

بتقريب ان المساهمة في اللغة هي المقارعة بالقاء السهام ، والمدحض هو المغلوب . فإذا كان يونس وهو من المرسلين ممن يزاول القرعة ، فلا بد ان تكون مشروعة اذ ذاك .

٢ ـ قوله تعالى : ﴿ **ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك وما كنت لديهم اذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم اذ يختصمون** ﴾(٢) .

والآية واردة لحكاية الاقتراع على كفالة مريم ، وقد ظفر بها زكريا ، وهو من الأنبياء وممن شارك في الاقتراع .

والحديث حول تعميم الحجية في هاتين الآيتين ـ وهما حاكيتان عن وقائع صدرت في شرائع سابقة ـ يدعونا ان نتذكر ما قلناه في مبحث (شرع من قبلنا) من الخلاف في حجية الشرائع السابقة ، فمن ذهب الى نسخها جملة لا يصلح له الاستدلال بها .

ومن ذهب الى بقائها جملة ـ إلا ما ثبت فيه النسخ ـ ساغ له الاستدلال بها .

وعلى مذهب جمهور علماء الحنفية ـ وهو الذي أكدناه سابقاً واعتبرنا الأدلة ناهضة به ـ يسوغ الاستدلال بهما أيضاً لاثباتها في الجملة ، لأن نفس حكاية القرآن لها يوجب العلم بوقوع مضمونها وعدم تحريفه ، وما صح من مضامين

---

(١) سورة الصافات : الآيات ١٣٩ ـ ١٤١ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ٤٤ .

الشرائع السابقة حجة على رأيهم يجب الأخذ بها ما لم يثبت النسخ .

على أن ادلتها القادمة من السنة تدل على إقرار مضامين هاتين الآيتين في ثبوت أصل المشروعية لها .

أدلتها من السنة :

والأدلة من السنة كثيراً جداً ، وقد عقد لها البخاري باباً في جزئه الثاني أسماه باب : (القرعة في المشكلات)[1] ، وإقراع النبيﷺ بين نسائه ـ عندما يريد السفر لأخذ من يخرج سهمها معه ـ معروف لدى المؤرخين .

وفي روايات اهل البيت عليهم السلام نصوص كثيرة تدل على مشروعيتها ، يرجع اليها في مظانها من كتب الفقه والحديث .

مجالات القرعة :

واذا كانت القرعة مشروعة في الجملة ، فان مشروعيتها ليست محددة في مجالات العمل بها على ألسنة الفقهاء ، واستقراء مواقع استعمالها لديهم لا يخرجها عن الموضوعات او عن قسم منها ، بل لا يخرجها عن موارد النصوص ووقائعها الخاصة ، على أن في بعض نصوصها تعميمات لكل مجهول او مشتبه سواء كان المجهول حكماً وضعياً أم تكليفياً ، ومع ذلك لم يأخذوا بهذه العمومات .

والذي يقتضينا ـ ونحن نريد التقيد بحدود ما تدعو اليه الأدلة ـ أن نفحص السر في عدم أخذهم بهذه العمومات ونقيّمه على ضوء ما انتهينا اليه في بحوثنا الأصولية السابقة .

الجمع بين أدلتها وأدلة الأحكام الظاهرية :

يقول استاذنا الخوئي رحمه الله ـ فيما حكاه بعض مقرري بحثه ـ : « والذي يستفاد من

---

(١) صحيح البخاري : كتاب الشهادات .

مجموع الروايات في القرعة ومواردها انها جعلت في كل مورد لا يعلم حكمه الواقعي ولا الظاهري ، وهذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل في قولهم : « ان القرعة لكل أمر مشكل » وان لم نعثر على رواية بهذا اللفظ .

وهو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور في متون الكتب الفقهية ، فإن المراد من قولهم : هو مشكل او فيه إشكال ، عدم العلم بالحكم الواقعي ، وعدم الاطمئنان بالحكم الظاهري لجهة من الجهات ، لا عدم العلم والاطمئنان بالحكم الواقعي فقط، إذ الإشكال بهذا المعنى موجود في جميع الأحكام الفقهية سوى القطعيات .

وبالجملة مورد القرعة ، نظراً الى مورد الروايات الواردة فيها ، هو اشتباه الحكم الواقعي والظاهري ، فالمراد من المجهول في قولهعليه‌السلام في رواية « كل مجهول ففيه القرعة »[1] هو المجهول المطلق ـ أي المجهول من حيث الحكم الواقعي والظاهري ـ ثم يقول : وظهر بما ذكرناه انه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورود ، إذ بالاستصحاب يحرز الحكم الظاهري فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعي والظاهري ـ على ما ذكرناه ـ بل يقدم على القرعة أدنى أصل من الأصول ، كأصالة الطهارة وأصالة الحل وغيرهما مما ليس له نظر الى الواقع ، بل يعين الوظيفة الفعلية في ظرف الشك في الواقع ، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية تنتفي القرعة بانتفاء موضوعها »[2] .

وهذه الاستفادة متينة جداً لو كان لفظ المشتبه موجوداً في الروايات . ولكن الموجود فيها « كل مجهول ففيه القرعة » وهي من حيث أخذ الجهل في موضوعها اشبه بأدلةِ الوظائف الشرعية كالبراءة والاحتياط ، لأخذ عدم العلم فيها ، وهذه

---

(١) التهذيب : ٦ / ٢٤٠ ، ح ٢٤ . والفقيه : ٣ / ٩٢ ، ح ٣٣٨٩ .
(٢) مصباح الأصول : ص ٣٤٢ وما بعدها .

الأدلة ، لو كانت تامة الدلالة لكانت وظيفة من الوظائف التي يجب الرجوع اليها عند العجز عن تحصيل الحكم الواقعي .

وعلى هذا ، فإن تمت استفادة استاذنا في أن المراد من المجهول هو الأعم من الحكم الواقعي والظاهري ، ولو بمعونة القرائن المستفادة من الموارد الخاصة التي وردت فيها روايات القرعة ، كانت هي المتعينة وإلا فلا بد من جمع آخر .

والظاهر أن الجمع بينها وبين ما دل على الرجوع الى الأصول عند الشك يختلف من حيث مفاد الأدلة .

فأدلة الأصول الإحرازية ، نظراً لاعتبارها المشكوك متيقناً ، تكون حاكمة عليها ومزيلة للجهل الذي اخذ في موضوعها تعبداً ، وحسابها حساب أدلة البراءة بالنسبة الى الاستصحاب .

أما أدلة الوظائف الشرعية ـ براءة أو احتياطاً ـ فنسبتها اليها نسبة المخصص لبداهة ان لسان أدلة القرعة وهو : « كل مجهول ففيه القرعة » يعم الجهالة بالأحكام الإلزامية وغيرها ، والجهالة بالأحكام الوضعية والتكليفية مهما كان منشأ الجهل ، وأدلة البراءة إنما تتعرض لخصوص الأحكام التي فيها كلفة ، سواء كانت الشبهة فيها موضوعية أم حكمية ، فهي أخص من أدلة القرعة فتتقدم عليها بالتخصيص وكذلك أدلة الاحتياط .

وعلى هذا فأدلة القرعة تبق قائمة في كل ما لم يعرف حكمه الواقعي أو الظاهري ، أي فيما لا مجال لمعرفة رأي الشارع فيه مطلقاً حكما أو وظيفة لولا شبهة إسقاطها بكثرة التخصيص .

وبهذا يظهر ان « ما هو المعروف في ألسنتهم من ان أدلة القرعة قد تخصصت في موارد كثيرة ، وكثرة التخصيص موجبة لوهنها ، فلا يمكن الأخذ بها »[1] لا يخلو

---

(١) مصباح الأصول : ص٣٤٢.

من اصالة .

كما يظهر أيضاً ان ما نبه عليه الاستاذ أبو زهرة ـ من «ان في الفقه الامامي رأياً فيه غرابة ، وهو انه عند اشتباه الحلال بالحرام في موضع ، اما لتعارض الأدلة أو لعدم وجود دليل ، يعمل بالقرعة »[١] ـ لا أساس له على جميع مباني مجتهدي الشيعة ، لأن المرجع في الجميع منها هو البراءة أو الاحتياط على اختلاف في وجهة النظر في ذلك وهي اما الورود أو التخصيص .

نعم ، لا شبهة في أخذهم ـ شيعة وسنة ـ بالقرعة في خصوص الموارد المنصوصة والتقييد بنصوصها وهي لا تتجاوز مسائل معينة ، كمسألة اشتباه الغنم الموطوءة في قطيع وأمثالها مما وردت في الباب الذي عقده البخاري لها في صحيحه[٢] وغيره من كتب الحديث .

وقد كنا نحب للاستاذ أبي زهرة ان يذكر لنا مورداً واحداً من غير الموارد المنصوصة التي أثارت استغرابه في اعتبار الشيعة القرعة مصدراً من مصادرهم عند تعارض الأدلة ، ولم يرجعوا فيها الى الأصل العملي أو الوظيفة ، ليبرر لنفسه ذلك الاستغراب .

خلاصة البحث :

وخلاصة ما انتهينا اليه من بحث ان القرعة لست موضعاً لشبهة في أصل مشروعيتها ، إلا ان العمل بها إنما يقتصر على خصوص مواردها المنصوصة ، وليس عندنا من الأدلة ما يرفعها الى مصاف ما عرضناه من مصادر التشريع سواء ما كان مجعولاً لاكتشاف الحكم الشرعي أم الوظيفة على اختلافها ، وبخاصة بعد ان كانت أدلتها العامة فاقدة الاعتبار لوهنها بكثرة التخصيص .

---

(١) الإمام الصادق : ص٥٠٦ .

(٢) صحيح البخاري : كتاب الشهادات ، باب القرعة في المشكلات .

خاتمة المطاف

رأينا ان نتعرض في هذه الخاتمة الى المهم من مباحث (الاجتهاد والتقليد) لا للأخذ بما جرى عليه الأصوليون من تقليد فحسب ، بل لما في اثارتها من ثمرات تعود على الفكر الاسلامي اليوم بأعظم الفوائد ، بالاضافة الى صلوحها لأن تكون نماذج تطبيقية لما درسناه من تلكم الأصول ، وقد آثرنا ان ندرسها على أساس مقارن تحقيقاً للنهج الذي رسمناه لهذه البحوث في مدخل الكتاب .

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(١)

تعريفه

* الاجتهاد لغة واصطلاحاً
* الاجتهاد بمفهومه العام
* أخذ الظن في تعريفه ومناقشته
* أخذ العلم فيه ومناقشة التعريف
* الاجتهاد بمفهومه الخاص

الاجتهاد لغة واصطلاحاً :

الاجتهاد في اللغة مأخوذ من الجهد ، وهو بذل الوسع للقيام بعمل ما ، ولا يكون إلا في الأشياء التي فيها ثقل ، فيقال : اجتهد فلان في رفع حجر ثقيل ، ولا يقال : اجتهد في حمل ورقة مثلاً .

وهو في الاصطلاح مختلف في تحديده ، والذي يبدو أن لهم فيه اصطلاحين مختلفين أحدهما أعمّ من الآخر .

الاجتهاد بمفهومه العام :

أما الأول منهما وهو الاجتهاد بمفهومه العام ، فقد اختلفت كلماتهم في تحديده اختلافاً كبيراً ، والذي عليه الآمدي والعلّامة الحلّي وابن الحاجب هو أخذ الظن في تعريفه .

أخذ الظن في تعريفه ومناقشته :

فقد عرّفه الآمدي بـ : « استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه »[١] .

وعرّفه كل من العلّامة الحلي والحاجبي بـ : « استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي »[٢] .

وجرت على هذا النحو كثير من التعريفات . والذي يرد على هذه التعاريف ان الاقتصار على ذكر الظن فيها ، يجعلها غير جامعة تارة وغير جامعة ولا مانعة

---

(١) ارشاد الفحول : ص٢٥٠ .

(٢) كفاية الاصول : ص٥٢٨ . ط . جامعة المدرسين ـ قم .

أخرى ، لأن الظن إن أريد منه خصوص ما قام على اعتباره دليل من شرع أو عقل ، كانت التعاريف غير جامعة وذلك :

١ ـ لخروج العلم بالأحكام عنها لبداهة انها ليست بظن .

٢ ـ وخروج ما لم يفد الظن مما قام عليه دليل بالخصوص .

وان أريد به الأعم من الظن المعتبر وغيره كما هو الظاهر من اطلاق التعبير ، كانت بالاضافة الى ذلك غير مانعة لدخول الظنون غير المعتبرة في هذه التعاريف، مع اتفاقهم ـ ظاهراً ـ على عدم اعتبارها من أدلة التشريع .

وقد حاول بعض أساتذتنا ـ فيما نسب اليه ـ ان يصحح هذه التعاريف على مذهب الآخذين بالظنون القياسية والاستقرائية والاستحسانية ظاناً ان هؤلاء انما يعملون بها لأنها ظنون فحسب لا لأنها ظنون معتبرة عندهم بقيام الدليل عليها ، مع ان لهم أدلة يذكرونها على حجيتها ، وقد سبق عرضها في المباحث السابقة عند التعرض لهذه الأقسام في الباب الأول من هذا الكتاب .

والذي يبدو ان ذكر الظن هنا غير ذي موضوع لعدم وجود أية خصوصية له تبرر ذكره في التعريف ، لأن المدار على ما قامت عليه الحجة أفاد الظن أم لم يفده. وكأنه لذلك عدل غير واحد من الأصوليين عن ذكره واكتفوا بأخذ العلم فيه .

أخذ العلم فيه ومناقشة التعريف :

فقد عرفه الخضري بـ : « بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة »[(١)]. وجرى على ذلك جملة من أعلام الأصوليين .

والذي يرد على هذا النوع من التعاريف : ان العلم هنا إن كان قد أرادوا به الأعم من العلم الوجداني والتعبدي ، وأرادوا بكلمة الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري ، كانت هذه التعاريف سليمة نسبياً لاندفاع المؤاخذات

---

(١) أصول الفقه للخضري : ص ٣٥٧.

السابقة عنها ، إلا انها تبقى ـ كسابقتها ـ محتاجة الى ضميمة كلمة الوظائف ، لتشمل كل ما يتصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط ، وهذه المؤاخذات واردة على جل الأصوليين حتى المتأخرين منهم كالاستاذ مصطفى الزرقا حيث عرفه بـ: « عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة »[1]. لبداهة خروج عمليات استنباط الوظائف من بعض الأصول ـ كالبراءة ، والاحتياط ، والتخيير ـ عن واقع التعريف ، لأن نتائجها ليست أحكاماً شرعية كما مر إيضاحه في بحوثها من هذا الكتاب .

والأنسب ـ فيما نرى ـ ان يعرف بـ: « ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية او الوظائف العملية ، شرعية او عقلية » . وهذا التعريف منتزع مما تبنّته مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول[2] .

وإنما ذكرنا في التعريف الملكة ، خلافاً للتعاريف السابقة جميعاً ، لنبعد ما تشعر به كلمات بعضهم من اعتبار الفعلية في الاستنباط ، وذلك لوضوح ان صاحب الملكة يصدق عليه انه مجتهد ، وإن لم يباشر عملية الاستنباط فعلاً .

الاجتهاد بمفهومه الخاص :

وقد عرفه الاستاذ خلاف بـ: « بذل الجهد للتوصل الى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع اليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه »[3] .

بينما رادف الشافعي بينه وبين القياس ، فقال : انهما « اسمان لمعنى واحد »[4] .

وفي رأي ابي بكر الرازي ان الاجتهاد يقع على ثلاثة معان : « أحدها القياس

---

(١) مجلة حضارة الاسلام : ١/ عدد ٢/ ص ٧.

(٢) راجع : مصباح الأصول : ص٤٣٤ .

(٣) مصادر التشريع : ص٧ .

(٤) الرسالة : (للشافعي) ص٤٧٧ طبعة مصر .

الشرعي ، لأن العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب ، فذلك كان طريقه الاجتهاد .

والثاني ما يغلب في الظن من غير علة ، كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم .

والثالث الاستدلال بالأصول »[١] .

والذي يتصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاص لدى الأصوليين هو المعنى الأول ـ أعني القياس ـ أما الثاني فهو أجنبي عن وظائف المجتهدين ، لأن الاجتهاد في تشخيص صغريات الموضوعات الشرعية ليس من وظائف المجتهدين بداهة ، والمعنى الأخير هو الاجتهاد بمفهومه العام . واعتبره مصطفى عبدالرزاق مرادفاً للرأي والقياس والاستحسان والاستنباط[٢] .

والغريب ان يرادف بين هذه المعاني وهي مختلفة المفاهيم ويجعلها حاكية عن مفهوم واحد . ولست أظن ان الاستاذ عبدالرزاق يريد ان يقول بالاشتراك اللفظي بينها لعدم التعدد في اوضاعها بداهة .

والظاهر ان لفظة الاجتهاد ـ بمفهومها الخاص ـ مرادفة لديهم لمفهوم الرأي والمعاني الأخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم ، وقد وقع الاشتباه نتيجة للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق .

وحديثنا انما ينصب على خصوص الاجتهاد بمفهومه العام ، لدخول الاجتهاد بالمفهوم الثاني ضمن ما يصدق عليه ، وقد سبق ان تحدثنا عن هذه الأقسام من الأصول : القياس ، الاستحسان ... الخ ، وتعرفنا على ما كان حجة منها من غيره ، فلا ضرورة لأن نخصها بعد ذلك بشيء من الحديث .

---

(١) ارشاد الفحول : ص ٢٥٠ .

(٢) تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية : ص١٣٨ .

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٢)

أقسامه ومعداته

* تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعة حججه
* مناقشة هذا التقسيم
* الاجتهاد العقلي
* الاجتهاد الشرعي
* معدات الاجتهاد العقلي
* معدات الاجتهاد الشرعي
* ما يتصل بنسبة النص لقائله
* ما يتصل منها بمجالات الاستفادة

تقسيم الاجتهاد بلحاظ طبيعة حججه :

وقد قسموا الاجتهاد بلحاظ طبيعة طرقه وحججه المأخوذة في مفهومه بتقسيمات لعل احدثها تقسيم الدكتور الدواليبي له ، يقول : « وتوصلاً الى معرفة الأحكام من النصوص الشرعية يتكلم العلماء بعد ذلك عن طرق الكشف عن الأحكام الشرعية ، ويمكن ان نقسم ذلك الى ثلاثة طرق :

١ ـ طريقة الاجتهاد البياني ، وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع .

٢ ـ طريقة الاجتهاد القياسي ، وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة ، مما ليس فيه كتاب أو سنة بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام .

٣ ـ طريقة الاجتهاد الاستصلاحي ، وذلك لوضع الأحكام الشرعية ، مما ليس فيه كتاب ولا سنة بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح »[1] .

مناقشة هذا التقسيم :

ويرد على هذا التقسيم وبعض ما جاء فيه من تحديدات :

١ ـ انه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية لعدم استيعابه لأقسام المقسم ، مع انه في مقام استيعابها بقرينة تعقيبه على هذا التقسيم بقوله : « ولم اتكلم في الاجتهاد الاستحساني ، لأن بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسي وبعضها

---

(١) المدخل الى علم أصول الفقه : ص ٢٨٩.

الآخر في الاجتهاد الاستصلاحي »[١] لوضوح ان الطرق التي اعتبرها العلماء كاشفة واعتمدوها في مجالات الاستنباط بلغ بها بعضهم تسعة عشر باباً[٢]، وأكثرها لا ترجع لهذه الطرائق الثلاث.

٢ ـ ان القياس ـ كما سبق بيانه ـ ليس في جميع أقسامه قسماً للاجتهاد البياني بل في بعضها هو قسم منه كالقياس المنصوص العلة، والذي يستفاد من عموم أو اطلاق علته عموم الحكم لجميع ما تتعلق به، والاستصلاح بناء على تعريفه له ـ أعني الدواليبي ـ داخل هو الآخر في الاجتهاد البياني لاستفادته من الأدلة العامة، أمثال لا ضرر، وجميع الموارد التي يدعي اعمال الاستصلاح فيها، إنما هي من مصاديق هذا الحكم الفرعي الشرعي الكلي المستفاد من حديث « لا ضرر » أو قاعدة العدل، لا إنه في مقابلها، وقد مضى منا القول في « مبحث الاستصلاح » بأن التماس المصاديق لأحكام شرعية كلية وتطبيق كلياتها عليها لا يخرج هذه المصاديق بعد التطبيق عن كونها من السنة، وكل أحكام السنة كلية إلا ما ندر منها.

٣ ـ تفرقته بين طريقة الاجتهاد البياني والطريقتين الأخريين، باعتباره الأولى بياناً للأحكام الشرعية، والثانية والثالثة (وضعا) لها، مع ان لازم ذلك اعتبار المجتهد مشرعاً، وهو خروج على إجماع المسلمين بالإضافة الى مناقضته لنفسه حين اعتبرها جميعاً من الكواشف عن الأحكام الشرعية.

نعم، هذا التعبير لا يلتئم إلا على مبنى من مباني (المصوبة)، وهو المبنى الذي ينكر جعل الأحكام الواقعية في حقوق الجاهلين ويعتبرها تابعة لظنون المجتهدين، إن صح نسبة القول بوضع الأحكام من قِبل المجتهدين اليهم، ولا أظن ان الدكتور

---

(١) المدخل الى علم أصول الفقه : ص ٣٨٩.
(٢) رسالة الطوفي : ص ٩٠.

ممن يؤمنون به ، بل لا أعرف في علماء الإسلام اليوم من يـؤمن بـه ، وسـتأتي مناقشته .

وإذا لم يتم هذا التقسيم فالأنسب التركيز ـ في مجال القسمة لأبوابه ـ على ما كنا قد استفدناه من اختلافها ـ من حيث الطريقية او الحـجية ـ بـالذاتـية والجـعل الشرعي ، فنقسمه استناداً الى ذلك الى قسمين :

١ ـ الاجتهاد العقلي :

ونريد به ، ما كانت الطريقية أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة غير قابلة للجعل الشرعي ، وينتظم في هذا القسم كل مـا أفـاد العـلم الوجـداني بمـدلوله كالمستقلات العقلية وقواعد « لزوم دفع الضرر المحتمل » و « شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً » و « قبح العقاب بلا بيان » وغيرها .

٢ ـ الاجتهاد الشرعي :

ونريد به كل ما احتاج الى جعل او امضاء لطريقيته او حجيته ـ من الحجج السـابقة ـ ويـدخل ضـمن هـذا القسم : الاجمـاع والقـياس والاسـتصلاح والاستحسان والعرف والاستصحاب ، وغيرها من مباحث الحجج والأصـول العملية ، مما يكشف عن الحكم الشرعي او الوظيفة المجعولة من قبل الشارع عند عدم اكتشافه .

واذا صح هذا التقسيم ، فإن علينا ان نبحث كل ما يتوقف عليه من مـعدات تيسيراً لطالبي الاجتهاد في بلوغ مراتبه .

معدات الاجتهاد العقلي :

ويتوقف الاجتهاد العقلي على خبرة بالقواعد الفلسفية والمـنطقية ، وبخـاصة تلك التي ترتكز عليها أصول الأقيسة بمختلف أشكالها ، لأن فيها وفي بقية قواعد

المنطق ـ كما يقال ـ العصمة عن الخطأ في الفكر ، شريطة ان يتعرف عليها في منابعها السليمة في أمثال معاهد النجف الأشرف من المعاهد الاسلامية التي عنيت بالدراسات المنطقية والفلسفية ، وإدخال الاصلاحات عليها ، لا مما أخذ وترجم حديثاً عن الغرب لكثرة ما رأينا فيه من الخلط في المفاهيم ، وتحميلها لوازم غريبة ينشأ أكثرها من عدم فهمهم لقسم من المصطلحات ، وتحديد مداليلها بكل ما حفلت به من قيود وشروط(١) .

معدات الاجتهاد الشرعي :

أما الاجتهاد الشرعي فهو متوقف على الإحاطة بعدة خبرات ، وهي مختلفة باختلاف تلكم الطرق المجعولة او الممضاة من قبل الشارع المقدس ، فبالنسبة الى الطرق غير المقطوعة أسانيد أو دلالة ، او هما معاً ، نحتاج الى عدة خبرات يتصل بعضها بتحقيق النص وصحة نسبته لقائله ، ويتصل بكيفيات الاستفادة من النص في مجالات التماس الحكم أو الوظيفة منه بعد تصحيح نسبته .

أ ـ ما يتصل منها بنسبة النص لقائله :

أما ما يتصل منها بالقسم الأول فمعداته كثيرة وأهمها :

١ ـ ان يكون على علم بفهرست كل ما يرتبط بهذه النصوص وتبويبها ومعرفة مظانها في كتبها الخاصه ؛ أمثال الصحاح والمسانيد والموسوعات الفقهية ، ليسهل عليه التماس ما يريد استنباط الحكم منه من بينها على نحو يوجب له الاطمئنان بعدم وجود ما يخالفها أو يضفي بعض الأضواء عليها .

٢ ـ ان تكون له خبرة بتحقيق النصوص والتأكد من سلامتها من الخطأ أو

---

(١) للتعرف على أوجه الكثير من هذه المفارقات التي حفلت بها الفلسفات الغربية على اختلافها ، يحسن الرجوع الى كتاب (فلسفتنا) للسيد محمد باقر الصدر ؛ ، فهو من خيرة الكتب التي عالجت هذه الجوانب ادراكاً ومناقشة . (المؤلف) .

التحريف ، وذلك بالبحث عن نسخها الخطية على اختلافها أو المطبوعة على اختلاف طبعاتها ومقارنة بعضها ببعض واختيار أصحها وأسلمها عند الشك في سلامة النص .

٣ ـ التأكد من سلامة رواتها ووثوقهم في النقل بالرجوع الى الثقات من أرباب الجرح والتعديل .

٤ ـ التماس الحجية لها من قبل الشارع ، باعتبارها من أخبار الآحاد التي توجب قطعاً بمضمونها ، وقد عرضنا ما يتصل بهذا الجانب في (مبحث السنة) من هذا الكتاب .

٥ ـ ان تكون لنا خبرة بالمرجحات التي جعلها الشارع أو أمضاها عند التعارض بينها .

ب ـ ما يتصل منها بمجالات الاستفادة :

وهي كثيرة أيضاً وأهمها :

١ ـ أن تكون لنا خبرة لغوية تؤهلنا لأن نفهم مواد الكلمات ونؤرخ لها على أساس زمني ، لنتمكن من ان نضعها في مواضعها الطبيعية لها ، ونفهمها على وفق ما كانوا يفهمون من معانيها في زمنها .

ولا يشترط فينا أن نكون مستحضرين لمعاني جميع ما ورد في الكتاب أو السنة من الألفاظ اللغوية ، بل تكفينا القدرة على استخراجها من مظانها في أمثال كتاب « مفردات الراغب الأصفهاني » في غريب القرآن و « مجمع البيان » للطبرسي و « التبيان » للشيخ الطوسي في التفسير و « مجمع البحرين » للطريحي و « النهاية » لابن الأثير في لغة الحديث .

٢ ـ أن نكون على علم بوضع قسم من الهيئات والصيغ الخاصة ، كهيئات المشتقات ، وصيغ الأوامر ، والنواهي ، والعموم ، والخصوص ، والإطلاق ،

والتقييد ، والهيئات الدالة على بعض المفاهيم ، وما اليها من الهيئات التي عـنيت ببحثها كتب « أصول الفقه » القديمة ، ولم تعن بها كتب اللغويين عناية هامة .

٣ ـ ان نحيط معرفة بمسائل النحو والتصريف ، بالمقدار الذي يـؤهلنا لتمـييز حركات الإعراب ، وما تكشف عنه من اختلاف المعاني .

أما الغوص على استقراء العلل النحوية والآراء المختلفة فيها ، فهذا ما ليس له أية ضرورة بالنسبة الى وظيفتنا ، كطلاب اجتهاد .

٤ ـ أن نكون على درجة عالية في فهم أساليب العـرب مـن وجـهة بـلاغية وتقييمها وإدراك جملة خصائصها .

وهذا ما لا يتأتى لنا في الغالب من دراسة كتب البلاغة التقليدية ، لانشـغالها عن مهمتها الأساسية بمماحكات لفظية تتصل اكثر ما تتصل بتكثير المصطلحات وتنويعها وإثارة النقاش حولها . أما التماس النصوص البليغة ودراستها وتقييمها ، فهذا ما لا يتفق أن تعنى به إلا نادراً .

وربما ان أهم مصادر التشريع عندنا هما : الكتاب والسـنة ، وهمـا في أعـلى مستويات البلاغة وبخاصة القرآن الكريم ، معجزة الاسلام الخالدة ، فإن فهمهما مما يحتاج الى حس بلاغي لا يتوفر إلا في القليل من البلغاء ممن تكوّن لديهم ذلك الحس ، بفضل تتبع واستظهار وتقييم كثير من النصوص البليغة في عصر القرآن وغيره .

٥ ـ ان تكون لنا إحاطة تاريخية بالأزمان التي رافقت تكوّن السنة وما وقع فيها من أحداث ، لنستطيع ان نضع النصوص التشريعية في موضعها الزمني ، وفي أجوائها وملابساتها الخاصة . ومعرفة الملابسة قد تغير دلالة نص بأكمله ، ومـا اكثر ما تنطوي الملابسات على قرائن يصلح بـعضها لصرف ذلك النـص عـن ظاهره او تقييده في حدود تلكم الملابسة .

وبهذا نرى أنفسنا في أمسّ الحاجة الى معرفة أسباب النزول في الكتاب العزيز، والبواعث لتبليغ التشريع في السنة ـ إن كانت ـ لما يلقيان من أضواء على طبيعة الحكم.

والذي نرجوه ان لا يفهم من كلامنا هذا أننا نؤمن بأن المورد او السبب مما يخصص الوارد او يدعو الى تقييده في حدود موارده او بواعثه، فإن الذي أردنا ان نقوله ان المورد او الباعث ربما يكشف عن طبيعة الوارد ونوع ما يعمم له من المصاديق.

وأظن اننا سندرك حاجتنا الكبيرة الى هذه الخبرة في مجال المقارنة الفقهية القادمة، عندما نعرض لجملة من الفتاوى المتناقضة ونلتمس أسبابها، فنجد أهواء الحاكمين من وراء هذا التناقض.

وبهذا ندرك قيمة ما أرسله الإمام الصادق عليه السلام من جعله مخالفة العامة من أقسام المرجحات[1].

وبخاصة اذا تذكرنا ما قلناه في (مبحث الاستحسان) من أن المراد من العامة اولئك المرتزقة الذين يسيرون دائماً في ركاب حكامهم ويفتون على حسب ما يريدونه منهم، ولعل الدعوة الى سد باب الاجتهاد كان من بواعثها الخيرة غلق الطريق على أمثال اولئك من المتطفلين على موائد الافتاء ممن كانوا بيد السلطان كالدمى يحركونها كيفما شاءوا وشاءت لهم سياساتهم الخاصة لتضليل الرأي العام.

ومن هنا نرى كثيراً من السلطات تحفل بأمثال هؤلاء، وتشتري عواطفهم بالمناصب الكبيرة والكثير من الأموال، وحتى في عصورنا المتأخرة ـ مع الأسف الشديد ـ لا نعدم الأمثال الكثيرة على ذلك.

واذا لم تكن لنا تلك الخبرة التأريخية، فانا لا نستطيع ان نقيم تلك الأخبار

---

(١) الكافي: ١ / ٦٧ ـ ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح١٠.

المتعارضة ونعرف ما خالف العامة منها مما وافقها ، و على الأخص اذا تم ما قربناه من ان الأساس في هذا التقييم لم يكن موجهاً نحو أرباب المذاهب المعروفة اليوم ، لعدم وجود بعض أربابها اذ ذاك ، والموجود منهم لم يكن ـ على درجة من كثرة الأتباع ـ تخول اطلاق كلمة العامة عليهم ، بل لم يكن بعضهم على اتصال بالسلطة الزمنية ، كما هو المعروف من تأريخهم .

٦ ـ ان تكون لنا خبرة بأساليب الجمع بين النصوص كتقديم الناسخ على المنسوخ ، والخاص على العام ، والمطلق على المقيد ، وكالتعرف على موارد حكومة بعض الأدلة على بعض أو ورودها عليها .

٧ ـ ان نكون على ثقة ـ بعد اجتياز المرحلة السابقة وتحصيل ظهور النص ـ بحجية مثل هذا الظهور .

هذا كله بالنسبة الى الطرق الكاشفة عن الكتاب والسنة سواء ما يتصل بالسند بالنسبة الى السنة أم الدلالة بالنسبة اليها ؛ أما الطرق الأخرى الكاشفة عن الحكم أو الوظيفة من غير طريقها ، فحسب الفقيه ان يحيط منها بما حرر في كتب الأصول الموسعة ليعرف الحجة منها من غير الحجة ، ويعرف موارد جريانها وأصول الجمع بينها ، ولا يقتصر في ذلك كله على الأخذ برأي فريق دون فريق ، بل يمحصها جهده ويكوّن لنفسه رأياً ، لأن التقليد في أصول الفقه محق للاجتهاد من أساسه ، بل الاجتهاد في واقعه لا يعدو معرفة هذه الحجج وموارد تطبيقها معرفة تفصيلية .

وفي المبحث اللاحق سنلقي ببعض الأضواء على هذا الجانب لإيضاحه .

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٣)

تجزيء الاجتهاد وعدمه

* ملكة الاجتهاد ومنشؤها
* الاجتهاد المطلق
* الاجتهاد المتجزئ
* الخلاف في تجزيء الاجتهاد وعدمه
* احالة الاجتهاد المطلق
* امكان الاجتهاد المطلق
* إمكان التجزيء ووقوعه
* لزوم التجزيء
* القول بعدم الإمكان وسببه
* أقربية القول بعدم الإمكان
* خلاصة الرأي

ملكة الاجتهاد ومنشؤها :

وقد تبين لنا مما تقدم ان ملكة الاجتهاد إنما تنشأ من الإحاطة بكل ما يرتكز عليه قياس الاستنباط سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط ، كالوسائل التي يتوقف عليها تحقيق النص وفهمه أو كبراه ، كمباحث الحجج والأصول العملية .

وسالك طريق الاجتهاد لا يمكن ان يبلغ مرتبته حتى يمر بها جميعا ليكون على حجة فيما لو أقدم على إعمال هذه الملكة .

فالذي يعرف ـ مثلاً ـ وسائل تحقيق النص وفهمه دون ان يجتهد في معرفة بقية الحجج والأصول على نحو يكوّن لنفسه فيها رأياً لا يتداخله الوهم أو الشك ، لا يسوغ له ادعاء الاجتهاد ولا استنباط حكم واحد لعدم المؤمّن له من قيام حجة يجهلها من الحجج الأخرى على خلاف ما استفاده من النص ، وقد تكون سمة هذه الجهة المجهولة لديه سمة الحاكم أو الوارد على ذلك النص .

واذا صح هذا عدنا الى ما ذكروه حول إمكان تجزيء الاجتهاد وعدمه ، والضوابط التي جعلوها لكل منهما ، أعني المجتهد المطلق والمتجزي .

الاجتهاد المطلق :

وأرادوا به « ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية من أمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها »[1] .

(١) كفاية الاصول : ص٥٢٩ ـ ٥٣٠ طبعة جامعة المدرسين ـ قم .

وهذا التعريف قريب من تعريفنا السابق عدا مؤاخذات شكلية لا تستحق التنبيه عليها .

الاجتهاد المتجزئ :

وقد عرفه في الكفاية بقوله : « ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام »[١] .

وربما أوضح كلام الغزالي في المقام ما يمكن ان يراد من أمثال هذا التعريف حيث قال ـ بعد ان استعرض العلوم التي يراها ضرورية للمجتهد ، وهي قريبة في بعض خطوطها مما ذكرناه في معدات الاجتهاد ـ : « واجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع .

وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ ، بل يجوز ان يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض .

فمن عرف طريق النظر القياسي فله ان يفتي في مسألة قياسية ، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث ، فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه ان يكون فقيه النفس ، عارفاً بأصول الفرائض ومعانيها ، وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات او في مسألة النكاح بلا ولي ، فلا استمداد لنظر هذه المسألة منها ، ولا تعلق لتلك الأحاديث بها ، فمن أين تصير الغفلة عنها او القصور عن معرفتها نقصاً ؟ ومن عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه ، فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى : ﴿ وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم الى الكعبين ﴾[٢] ؟ وقس عليه ما في معناه .

و ليس من شروط المفتي ان يجيب عن كل مسألة ، فقد سئل مالك ﷺ عن أربعين مسألة ، فقال في ستة وثلاثين منها : لا أدري ، وكم توقف الشافعي ﷺ بل

---

(١) كفاية الاصول : ص ٥٣٠ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٦ .

الصحابة في المسائل .

فإذن لا يشترط إلا ان يكون على بصيرة فيما يفتي ، فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري ، ويميز بين ما لا يدري وبين ما يدري ، فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري »[١] .

وهذا الكلام غير واضح لديّ وجهه لغرابة مضمونه ، إذ العالم الذي يعرف القياس وليست له الخبرة في علم الحديث ، كيف يسيغ لنفسه ان يستنبط حكماً واحداً من قياسه وينسبه الى الشارع المقدس ؟ مع انه يحتمل ان يكون في الأحاديث التي يتوقف تصحيحها على علم الرجال وفهمها على توفر وسائل الظهور ، وتقديمها على غيرها عند المعارضة على المرجحات السندية او الجهتية ، وتشخيص رتبتها على أصول الجمع بين الأدلة والحجج على اختلافها . اقول : مع انه يحتمل ان يكون في هذه الأحاديث ما يوقف الأخذ بهذا القياس .

وما يقال : من إمكان فرض اجتهاده في البعض ، والرجوع في البعض الآخر الى غيره من المجتهدين فيها لالتماس موقعها من الأصل ، أو القاعدة التي يريد الاجتهاد فيها ، لا يجدي في اعتباره مجتهداً ، لبداهة ان النتيجة تتبع أخس المقدمتين ، وما دامت بعض مقدماته التي اعتمدها في مقام الاستنباط مأخوذة عن تقليد ، فالنتيجة لا تخرجه عن كونه مقلداً ، والعلم في دفع تأثير بقية الأدلة الذي يكون منشؤه غير الاجتهاد لا يجعل صاحبه مجتهداً بداهة .

على أن في هذا النص خلطاً بين الاجتهاد كملكة واعمال الاجتهاد ، والأمثلة التي ضربها كلها تنتظم في مجالات إعمال الملكة لا في تكوّن أصلها .

الخلاف في تجزيء الاجتهاد وعدمه :

و على أي حال ، فقد اختلف العلماء ، في إمكان كل من الاجتهادين وعدمه

---

(١) المستصفى : ٢/١٠٣ .

على أقوال بها لا تكاد تلتقي . فالذي يبدو من بعضهم إحالة الاجتهاد المطلق والأكثرون على إمكانه .

إحالة الاجتهاد المطلق :

وكأن وجهة نظر هؤلاء ما يلاحظونه من قصور البشر بما له من طاقات متعارفة عن استيعاب جميع الأحكام المجعولة لأفعال المكلفين على اختلاف مواضعها ، حتى المستجدة منها ، ومثل هذا الاستيعاب ممتنع عادة على البشر .

وقد فهموا من الاجتهاد المطلق ـ فيما يبدو ـ اعتبار فعلية الاستنباط فيه وفعلية الاستنباط لجميع الأحكام ممتنعة ، بينما يرى القائلون بـ:

إمكان الاجتهاد المطلق :

انه من قبيل الملكة ، التي توفر له القدرة على الاستنباط الأحكام وهي غير ممتنعة عادة .

وعلى هذا ، فالنزاع بينهما مبنائي وكلاهما ـ في حدود مبناه ـ على حق ، وإنما الخطأ واقع في أحد المبنيين ، وسيتضح ان اعتبار فعلية استنباط في مفهوم الاجتهاد، لا وجه له .

إمكان التجزيء ووقوعه :

أما التجزيء فالأكثر ـ فيما يبدو من العلماء ـ هو القول بإمكانه ووقوعه ، وهو الذي تبناه الغزالي وقد مر رأيه ، وابن الهمام[1] والرازي[2] وجملة من أساتذتنا المتأخرين .

---

(١) المراغي في رسالة الاسلام : س ١ / ٣ / ٣٥٢.
(٢) سلم الوصول : ص ٣٤٢.

وقد نسب الحجة الرشتي في شرحه للكفاية القول بعدم إمكانه الى الشذوذ[١].

لزوم التجزيء :

وقد تفرد صاحب الكفاية ـ فيما نعلم ـ بالقول بلزوم التجزيء فضلاً عن إمكانه ووقوعه ، قال في الكفاية : « وحيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركاً ، والمدارك متفاوتة سهولة وصعوبة عقلية ونقلية مع اختلاف الاشخاص في الاطلاع عليها ، وفي طول الباع وقصوره بالنسبة اليها ، فرب شخص كثير الاطلاع وطويل الباع في مدرك باب بمهارته في العقليات أو النقليات ، وليس كذلك في آخر لعدم مهارته فيها وابتنائه عليها .

وهذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط في بعضها لسهولة مدركه ، ولمهارة الشخص مع صعوبته مع عدم القدرة على ما ليس كذلك ، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزي للزوم الطفرة »[٢].

القول بعدم الامكان وسببه :

ولعل وجهة نظر القائلين بعدم إمكان التجزي هو أخذهم الملكة أو الاستنباط في تعريفه والتزامهم ببساطتها وعدم إمكان التجزئة فيها .

وقد أجيب على وجهة النظر هذه بأن المراد « هو التبعيض في أجزاء الكلي لا التبعيض في أجزاء الكل ، إذ كما ان كل حكم من الأحكام الشرعية في مورد مغاير للأحكام الأُخر في موارد أُخر ، فكذلك استنباطه مغاير لاستنباطها ، فملكة استنباط هذه المسألة فرد من الملكة ، وملكة استنباط تلك المسألة فرد آخر منها ، وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي التجزي بهذا المعنى كما هو ظاهر .

---

(١) حاشية الرشتي على الكفاية : ٢/٣٥٠.

(٢) كفاية الاصول : ص٥٣٣ ط . جامعة المدرسين ـ قم .

وحيث ان مدارك الأحكام مختلفة جداً فرب حكم بهذا المعنى يبتني استنباطه على مقدمات كثيرة فيصعب استنباطه، ورب حكم لا يبتني استنباطه إلا على مقدمة واحدة فيسهل استنباطه، ومع ذلك يمكن ان يقال: ان القدرة على استنباط حكم واحد لا تكون إلا مع القدرة على استنباط جميع الأحكام.

وبالجملة، حصول فرد من الملكة دون فرد آخر منها بمكان واضح من الامكان لا يحتاج تصديقه الى أكثر من تصوره.

ولعل القائل بالاستحالة لم يتصور المراد من التجزي في المقام، واشتبه تبعيض أفراد الكلي بتبعيض أجزاء الكل، فإن الثاني هو الذي تنافيه البساطة ولا دخل له في المقام»[1].

والذي يبدو لنا من خلال تصورنا لمختلف وجوه المسألة هو:

أقربية القول بعدم الامكان:

لا لما ذكروه من بساطة الملكة وعدم بساطتها ليقال: «إن التجزئة هي في مصاديق الكلي، لا في أجزاء الكل، أو يقال بان الملكة توجد ضيقة على قدر استنباط بعض الأحكام، ثم تتسع بعد ذلك تدريجاً»[2] بل لما قلناه في مدخل البحث: من ان حقيقة الاجتهاد هو التوفر على معرفة تلكم الخبرات أو التجارب على اختلافها، فمع توفرها جميعاً توجد الملكة، ومع فقد بعضها تنعدم، لا أنها توجد ضيقة أو يوجد بعض مصاديقها، كما يبدو ذلك من كلام الغزالي السابق.

ولست اخال أن احداً من الاساتذة يلتزم بأن المجتهد في خصوص مباحث الألفاظ ـ مثلاً ـ مجتهد متجزئ لحصوله على بعض مصاديق ملكة الاجتهاد، لأن الملكة التي تحصل من دراسة مباحث الألفاظ لا تكون اجتهاداً اصطلاحياً ما لم

---

(١) مصباح الأصول: ص ٤٢١ وما بعدها.

(٢) الرشتي في شرح الكفاية: ٢/٣٤٢.

تنضم اليها بقية الملكات ، فالاجتهاد في الحقيقة هو الوحدة المنتظمة لجميع تلكم الملكات .

وكل واحدة من هذه الملكات أشبه ما تكون بجزء العلة لملكة الاجتهاد ، فما لم تنضم اليها بقية الأجزاء لا يتحقق معلولها اصلاً ، ومع انضمام البقية تتحقق الملكة «مطلقة » وإن لم يستنبط صاحبها مسألة واحدة .

وصعوبة الاستنباط لابتناء بعض المسائل على مقدمات لا تنافي حصول الملكة في أولى مراتبها المستلزمة للقدرة على استنباط هذه الأحكام جميعاً .

ونحن لا ننكر ان ملكة الاجتهاد ذات مراتب تقوى وتضعف تبعاً لدرجة إعمالها كأية ملكة أخرى ، ولكننا نؤمن ـ مع ذلك ـ بأن أدنى مراتبها بعد خلقها بتوفر أسسها ومعداتها كافية لصدق الاطلاق عليها لقدرة صاحبها على استنباط أية مسألة تعرض عليه ، وان كان الاستنباط في بعضها لا يخلو من صعوبة على المبتدئ لابتنائه على مقدمات طويلة يحتاج استيعابها والتأمل فيها الى جهد كبير .

والذي اظنه ان الخلط بين الملكة وإعمالها هو الذي سبب الارتباك في كلمات بعضهم . والتجزي في مقام إعمال الملكة يكاد يكون من الضروريات ، بل لا يوجد في هذا المقام اجتهاد مطلق أصلاً .

ودعوى امتناعه ـ اعني الاجتهاد المطلق ـ بهذا المعنى لا تخلو من أصالة لاستحالة إعمال الملكة في جميع المسائل ، حتى التي لم توجد موضوعاتها بعد ، فاستيعاب جميع مسائل الفقه أمر متعذر على بشر عادي بداهة .

وحتى مع فرض امكان الاجتهاد المطلق ، فالتزام صاحب الكفاية بلزوم القول بالتجزي ووجوب وجوده عادة لا يخلو من وجه لامتناع إعمال الملكة دفعة واحدة في جميع المسائل ، بل لا بد في مقام استيعابها من التدرج فيها .

واذا تمت هذه التفرقة بين الاجتهاد كملكة ، والاجتهاد في مقام إعمالها ، اتضح

الجواب على كل ما استدل به في هذا المورد، كاستدلال الاستاذ عمر عبدالله على لزوم التجزي بقوله: «لو لم يتجزأ الاجتهاد للزم ان يكون المجتهد عالماً بجميع الأحكام، وذلك باطل قطعاً؛ فقد سئل كثير من المجتهدين عن مسائل، فأجابوا عن بعضها ولم يجيبوا عن البعض الآخر»[1].

وهذه الملازمة انما تتم اذا أراد من الاجتهاد إعمال الملكة، ومن العلم بجميع الأحكام فعلية العلم، وإلا فمع الالتزام بكون الاجتهاد ملكة لا يلزم المجتهد العلم بمسألة واحدة فضلاً عن جميع المسائل، والطبيب ـ بعد تخرجه ـ طبيب وإن لم يداو واحداً من المرضى.

وكذا لو أراد من العلم شأنية العلم، إذ لا مانع من ان يكون لصاحب الملكة شأنية العلم بجميع المسائل.

ومع تمامية الملازمة فاللازم لا يكون باطلاً لما ذكره من سؤال بعض المجتهدين وعدم إجابتهم للجهل بما سئلوا عنه، لجواز ان يتسرب الشك الى اجتهادهم قبل ان يتسرب الى القاعدة، فالأنسب تعليل بطلان اللازم بامتناع الإحاطة بجميع الأحكام عادة.

والغريب ان يقع بعض القائلين بامتناع التجزي بنفس المفارقة من الخلط بين الملكة وإعمالها، فالاستاذ خلاف في الوقت الذي يعلل فيه عدم التجزي بقوله: «لأن الاجتهاد ـ كما يؤخذ مما قدمناه ـ أهلية وملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه، فمن توافرت فيه شروط الاجتهاد وتكونت له هذه الملكة لا يتصور ان يقتدر بها في موضوع دون آخر»[2]، يعود فيقع في المفارقة نفسها عند ما يتم دليله فيقول:

---

(١) سلم الوصول: ص٣٤٢.

(٢) علم أصول الفقه لخلاف: ٢٦٢.

«وقد يكون هادي المجتهد في أحكام الزواج مبدأً او تعليلاً تقرر في أحكام البيع، فلا يكون مجتهداً إلا اذا كان على علم تام بأحكام القرآن والسنة حتى يصل من مقارنة بعضها ببعض ومن مبادئها العامة الى الاستنباط الصحيح»[1].

وموضع المفارقة ان العلم بأحكام القرآن او السنة إنما يحتاج اليه المجتهد في مجالات إعمال الملكة لا مجالات تكونها.

على أن هذا التعميم في العلم لجميع أحكامهما لا يحتاج اليه حتى في مجالات إعمال الملكة، وإلا لتعذر عليه استنباط حكم واحد أو تعسر على الأقل، وعلى الأخص اذا لاحظنا تشعب كتب السنة صحاحاً ومسانيد وسنناً.

بل يكفيه منها فحصه عن مواضع الأدلة من الآيات والروايات وغيرهما من كتب الفقه والحديث، وفحصها على نحو يحصل له العلم بكفاية ما وصل اليه لاستنباط الحكم الذي يريد استنباطه من أدلته.

خلاصة الرأي:

وخلاصة ما انتهينا اليه من رأي، ان التوفر على معدات الاجتهاد جميعاً هو الذي يكوّن الاجتهاد كملكة، ومع فقد بعضها والتقليد في البعض الآخر فإن صاحبها لا يخرج عن كونه مقلداً لاتباع النتائج أخس المقدمات بالضرورة. فملكة الاجتهاد إذن، إما أن توجد مطلقة أو لا توجد أصلاً.

---

(١) علم أصول الفقه لخلاف: ٢٦٢.

الاجتهاد

(٤)

مراتب المجتهدين

* الاجتهاد ومراتب المجتهدين
* الاجتهاد المطلق
* الاجتهاد في المذهب
* الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها
* اجتهاد أهل التخريج
* اجتهاد أهل الترجيح
* مناقشة هذا التقسيم
* اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب

الاجتهاد ومراتب المجتهدين :

واذا عرفنا حقيقة الاجتهاد والمعدات التي يجب ان تتوفر في المجتهد لتشارك في تكوين ملكته ، أمكننا ان نقيم ما ذكروه من تقسيم الاجتهاد بلحاظ مراتب المجتهدين . وقد ذكروا ان للاجتهاد بهذا اللحاظ أقساماً خمسة هي :

١ ـ الاجتهاد المطلق :

أو الاجتهاد المستقل ، وحددوه بـ « ان يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده » على نحو يكون مستقلاً في منهاجه وفي استخراج الأحكام على وفق هذا المنهاج ، أو هو « كما يعبر العلماء مجتهد في الأصول وفي الفروع »[١] .

٢ ـ الاجتهاد في المذهب :

ويريدون به ان يجتهد الفقيه المنتسب الى مذهب معين في الوقائع على وفق اصول الاجتهاد التي قررها إمام ذلك المذهب . « وقد يخالف الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية ... ومن هؤلاء الحسن بن زياد في الحنفية ، وابن القاسم وأشهب في المالكية ، والبويطي والمازني في الشافعية »[٢] .

وقد أطلق الاستاذ ابو زهرة على الفقيه من هذا القسم اسم «المجتهد المنتسب » .

٣ ـ الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها :

عن إمام المذهب وفق الأصول المجعولة من قبله ، وبالقياس على ما اجتهد فيها

---

(١) الامام الصادق لأبي زهرة : ص٥٣٧ .

(٢) خلاصة التشريع الاسلامي لخلاف : ص٣٤٢ .

من الفروع ، كالخصاف والطحاوي والكرخي من الحنفية ، واللخمي وابن العربي وابن رشيد من المالكية ، والغزالي والأسفراييني من الشافعية[١] .

٤ ـ اجتهاد أهل التخريج :

وهو الاجتهاد الذي لا يتجاوز « تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم أو تعيين وجه معين لحكم يحتمل وجهين ، فإليهم المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي يوجد في بعض اقوال الائمة وأحكامهم كالجصاص واضرابه من علماء الحنفية[٢] .

٥ ـ اجتهاد أهل الترجيح :

ويراد به الموازنة بين ما روي عن ائمتهم من الروايات المختلفة ، وترجيح بعضها على بعض من جهة الرواية أو من جهة الدارية ، كأن يقول المجتهد منهم : « هذا أصح رواية ، وهذا اولى النقول بالقبول ، أو هذا اوفق للقياس أو أرفق للناس ، ومن هؤلاء القدوري وصاحب الهداية وأضرابهما من علماء الحنفية[٣] .

مناقشة التقسيم :

ويرد على هذا التقسيم :

١ ـ خروجه على اصول القسمة المنطقية لخلطه بين قسم من الأقسام وبين مقسمها بجعلها قسماً لمقسمها ، والأنسب توزيعها ـ من وجهة منطقية ـ الى قسمين : مطلق ومقيد ، والمقيد الى الأقسام الأربعة الأخرى لوجود قدر جامع بينها وهو الاجتهاد ضمن إطار مذهب معين .

٢ ـ ان تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسماً منه في مقابل

---

(١) خلاصة التشريع الاسلامي : ص٣٤٣.
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق .

الاجتهاد المطلق لا يلتئم مع الواقع الذي سبق ان ذكرناه من ان الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلا بعد حصوله على تلكم الخبرات والتجارب ، ومعرفتها معرفة تفصيلية ، او كما قلنا ان الاجتهاد في الحقيقة لا يعدو الاجتهاد في أصول الفقه مع توفر بقية المقدمات ، وهو مناط جملة أحكامه الآتية من حرمة التقليد بالنسبة الى المجتهد ونفوذ قضائه ، وجواز رجوع الغير اليه في التقليد او لزومه احياناً .

ومن الواضح ان المجتهد المقيد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم ، لعدم حصول المعرفة التفصيلية لأصول الفقه لديه واجتهاده فيها .

إذ مع اجتهاده فيها وقيام الحجة لديه عليها ، كيف يسوغ له التقيد بأصول مذهبه والسير ضمن اطاره الخاص ، وربما اختلف مع إمام المذهب في أصل من الأصول ، وكان لديه مما لا يصلح الاحتجاج به ؟ وما الذي يصنعه إذ ذاك ؟ أيخالف إمام مذهبه فيخرج عن الانتماء الى ذلك المذهب أم يخالف رأيه فيعمد الى العمل بغير حجة ؟

٣ ـ ان جميع ما ذكروه للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أي قسم من أقسام المقيد ، لأخذهم العلم او الظن بالحكم الشرعي او الحجة عليه على اختلاف في وجهة النظر في مفهومه .

والمجتهد المقيد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه ـ إن صح إطلاق كلمة الاستنباط على عمل قسم منهم ـ الى الحكم الشرعي ، وغاية ما ينتهي اليه هو رأي إمامه فعلاً او تقديراً في كون ما انتهى اليه حكماً شرعياً ـ بحكم ما أعمل من قواعد هذا الإمام وأصوله ـ .

أما العلم او الظن بكونه حكماً شرعياً أو وظيفة كذلك ، فإن هذا لا يحصل إلا لمن قامت لديه الحجة التفصيلية على ذلك ، وهي لا تكون إلا لإمام ذلك المذهب نفسه ، لا للمستنبط وفق قواعده وأصوله .

والحقيقة أن هذا التقسيم اشبه بتقسيم الشيء الى نفسه والى غيره ، وما احسن ما صنعه الاستاذ خلاف حين عدَّ هذه الأقسام الأربعة في فصل عهد التقليد من كتابه « خلاصة التشريع الاسلامي » وإن كان قد أطلق كلمة الاجتهاد عليهم تسامحاً[1] .

اجتهاد الشيعة مطلق أو منتسب :

من رأي ابي زهرة ان اجتهاد الشيعة ليس من قبيل الاجتهاد المطلق ، وإنما هو من قبيل الاجتهاد المنتسب لاعتقاده بأنه « رسمت له المناهج من بيان احكام النسخ والعموم ، وطريق الاستنباط والتعارض بين الاخبار وحكم العقل ، وإن لم يكن نص ، وكل هذا يقتضي ان يطبق في اجتهاده لا أن يرسم ويخطط ، فهو يسير في اجتهاده على خط مرسوم لا يعدوه ولا يبتعد عنه يمنة ولا يسرة ، وبهذا النظر يكون في درجة المجتهد المنتسب »[2] .

ويرد على هذا الرأي الذي تبناه ـ وربما شاركه فيه غيره من الأعلام ـ ما ينطوي عليه من تغافل عن وظيفة الإمامة لدى الشيعة ، فالذي يبدو أن الاستاذ أبا زهرة كان يرى في أئمة اهل البيت عليهم السلام ، انهم مجتهدون في كل ما يأتون به من أحكام ، وحسابهم حساب بقية أئمة المذاهب ، مع ان الشيعة لا يرون في أئمتهم ذلك ، وإنما يرونهم مصادر تشريع يرجع اليها لاستقاء الأحكام من منابعها الأصيلة ، ولذلك اعتبروا ما يأتون به من السنة ، وقد سبق أن عرضنا أدلتهم على ذلك في (مبحث السنة) فهم من هذه الناحية كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والفارق أن النبي يتلق الوحي من السماء ، وهؤلاء يتلقون ما يوحى به الى النبي من طريقه صلى الله عليه وآله وسلم وهم منفردون بمعرفة جميع الأحكام .

---

(١) راجع : ص٣٢٤ وما بعدها من هذا الكتاب .
(٢) الامام الصادق : ص٥٤٠ .

فأقوال أهل البيت عليهم السلام إذن مصدر من مصادر التشريع لديهم ، وهم مجتهدون في حجيتها كسائر المصادر والأصول . ولا أقلّ من اعتبار اولئك الأئمة الأطهار ، من قبيل الرواة الذين لا يتطرق اليهم الريب في الرواية ، وما اكثر تصريحاتهم ـ أعني الأئمة عليهم السلام ـ بكون ما يأتون به من أحكام « فإنما هو من احاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم التي لا يعدونها بحال وبعضه بإملائه صلى الله عليه وآله وسلم وبخط علي عليه السلام »[1] .

وعلى هذا ، فالأصول التي خططوها ـ إن صح هذا التعبير ـ فـإنما هـي مـن تخطيطات الاسلام نفسه ، وقد وصلت اليهم من طريق النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي بعض هذه الأصول تصريح بذلك .

أما بقية أئمة المذاهب فهم لا يعدون كونهم من المجتهدين الذين يجوز عـليهم الخطأ ، ولذا كان ما يأتون به من أصول قابلاً للنظر فيه ، فلا يكون حجة على الغير .

على أن أدلة الشيعة على الحجج ـ على اختلافها ـ لم تقتصر على أحاديث اهل البيت عليهم السلام ـ وهم عدل الكتاب ـ بل تجاوزتها الى الكتاب العزيز ، والسنة النبوية ، والسيرة القطعية ، وبناء العقلاء ، وحكم العقل ، وغيرها ـ على اختلاف في صلوح بعضها ـ للاستقلال بالدليلية او الانتظام ضمن غيره من الأصول .

وقد مرت علينا نماذج من أصولهم وأدلتهم عليها في هذا الكتاب ، وليس في الكثير منها قول للامام لتصح نسبة تخطيطها اليه .

ولهذا نرى ان مجتهدي الشيعة لا يسوغون نسبة أي رأي يكون وليد الاجتهاد الى المذهب ككل ، سواء كان في الفقه أم الأصول أم الحديث ، بل يتحمل كل مجتهد مسؤولية رأيه الخاص .

نعم ما كان من ضروريات المذهب يصح نسبته اليـه . والحـقيقة ان تسـمية الشيعة مذهباً في مقابل بقية المذاهب لا أعرف له أساساً ما داموا لا يعتبرون ما

---

(١) راجع : رجال النجاشي : ص ٤٥٥ ترجمة محمد بن عذافر . (المؤلف) .

يأتي به أئمتهم عاكساً لآرائهم الخاصة ، وإنما هو تعبير عن واقع الاسلام من أصفى منابعه ، فهم في الحقيقة مجتهدون ضمن اطار الاسلام ، وهو معنى الاجتهاد المطلق .

وإنكار ابي زهرة لهذه الصفة في أئمتهم ، ومناقشته لبعض ما جاءوا به من أدلة على عصمتهم ، وكونهم من مصادر التشريع لا يخرج مجتهدي الشيعة عن كونهم مجتهدين مطلقين ـ حتى مع فرض الخطأ فيهم ـ كمجتهدين ـ لأن اختلاف ابي حنيفة ـ مثلاً ـ مع الشافعي في بعض أصوله لا يخرجه عن كونه مجتهداً مطلقاً ، ما دام ابو حنيفة مؤمناً بمصدره التشريعي .

الاجتهاد

(٥)

الاجتهاد بين الانسداد والانفتاح

* سد باب الاجتهاد
* بواعثه وعوامله
* أدلة حجيته
* الاستدلال بالاجماع ومناقشته
* انضباط المذاهب وكثرة الاتباع ومناقشتهما
* الشيعة وفتح باب الاجتهاد.

سد باب الاجتهاد :

وأرادوا به حظر الاجتهاد بعد ان تم غلق أبوابه ـ على يد بعض السلطات على جميع المكلفين ـ وحصر الرجوع الى خصوص المذاهب الأربعة .

بواعثه وعوامله :

وقد أرجع الاستاذ عبد الوهاب خلاف ذلك الى عوامل أربعة[1] نشير الى اهم خطوطها وهي :

١ ـ انقسام الدولة الاسلامية الى عدة ممالك ، وتناحر ملوكها ووزرائها على الحكم مما اوجب انشغالهم عن تشجيع حركة التشريع ، وانشغال العلماء تبعاً لذلك بالسياسة وشؤونها .

٢ ـ انقسام المجتهدين الى احزاب لكل حزب مدرسته التشريعية وتلامذتها ، مما دعا الى تعصب كل مدرسة لمبانيها الخاصة اصولاً وفروعاً وهدم ما عداها «حتى صار الواحد منهم لا يرجع الى نص قرآني او حديث إلا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل .

وبهذا فنيت شخصية العالم في حزبيته ، وماتت روح استقلالهم العقلي ، وصار الخاصة كالعامة اتباعاً ومقلدين»[2] .

٣ ـ انتشار المتطفلين على الفتوى والقضاء ، وعدم وجود ضوابط لهم ، مما ادى الى تقبل سد باب الاجتهاد في اواخر القرن الرابع وتقييد المفتين والقضاة بأحكام

---

(١) خلاصة التشريع الاسلامي : ص ٣٤١ وما بعدها .
(٢) المصدر السابق .

الأئمة حيث عالجوا الفوضى بالجمود .

٤ ـ شيوع الأمراض الخلقية بين العلماء والتحاسد والأنانية « فكانوا إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواب التشهير به ، وحط اقرانه من قدره ، وإذا افتى في واقعة برأيه قصدوا الى تسفيه رأيه وتفنيد ما افتى به بالحق وبالباطل ، فلهذا كان العالم يتقي كيد زملائه وتجريحهم بأنه مقلد وناقل ، لا مجتهد ومبتكر ، وبهذا ماتت روح النبوغ ولم ترفع في الفقه رؤوس وضعفت ثقة العلماء بأنفسهم وثقة الناس بهم »[١] .

وهناك عامل خامس ، كاد أن يسد باب الاجتهاد عند الشيعة الإمامية بالخصوص في القرن الخامس الهجري ، وهو عظم مكانة الشيخ الطوسي وقوة شخصيته التي صهرت تلامذته في واقعها ، وأنستهم او كادت شخصياتهم العلمية ، فما كان احد منهم ليجرؤ على التفكير في صحة رأي لاستاذه الطوسي او مناقشته .

وقد قيل : ان ما خلفه الشيخ الطوسي من كتب الفقه والحديث كاد أن يستأثر في عقول الناس فيسد عليها منافذ التفكير في نقدها ما يقارب القرن[٢] .

وقد كان لموقف ابن ادريس ـ وهو من اكابر العلماء لدى الإمامية ـ فضله الكبير في إعادة الثقة الى النفوس وفسح المجال أمامها لتقييم هذه الكتب ونقدها والنظر في قواعدها .

ولولا موقفه المشرف إذ ذاك ، لكان الاجتهاد اذ ذاك ضحية من ضحايا التقديس والفناء في العظماء من الناس .

وهذه العوامل التي ذكرها الاستاذ خلاف ، وإن كان أكثرها لا يخلو من اصالة ، إلا انها لا تقوى على تكوين العلة التامة لهذا الحظر .

والظاهر ان سياسة تلكم العصور كانت تخشى من العلماء ذوي الاصالة في

---

(١) خلاصة التشريع : ص٣٤٢ .

(٢) محمود الشهابي ، مقدمة فوائد الأصول .

الرأي والاستقامة في السلوك ، وهم لا يهادنون على ظلم ولا يصبرون على مفارقة ، فأرادت قطع الطريق على تكوين أمثالهم بإماتة الحركة الفكرية من أساسها ، وذلك بسدها لأهم منبع من منابعها الأصيلة وهو الاجتهاد .

أدلة حجيته :

والغريب ان نجد في المتأخرين عن ذلك العصر من يحاول التبرير الشرعي لجملة هذه التصرفات ، بالتماس أدلة توجب هذا الحظر وتلزم باستمراره .

يقول صاحب الأشباه : « الخامس مما لا ينفذ القضاء به : ما اذا قضى بشيء مخالف للإجماع وهو ظاهر ، وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للإجماع ، وإن كان منه خلاف لغيره ، فقد صرح في التحرير ان الاجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للاربعة ، لانضباط مذاهبهم وكثرة أتباعهم »[(١)] .

وقد رأينا في المتأخرين من يوافقه على هذا الحكم كالشيخ محمد عبدالفتاح العناني رئيس لجنة الفتيا في الأزهر الشريف وزملائه في اللجنة[(٢)] .

والأدلة التي ذكرها صاحب الأشباه هي :

١ ـ الاجماع .

٢ ـ انضباط المذاهب الأربعة وكثرة أتباعهم .

١ ـ الاستدلال بالاجماع ومناقشته :

وقد نسب ابن الصلاح هذا الإجماع الى المحققين[(٣)] لا الى المجتهدين ، وهذا طبيعي لافتراضه قيام الاجماع بعد انسداد باب الاجتهاد .

وقد ناقش الشيخ المراغي (وهو من دعاة حرية الفكر) هذا الاجماع صغرى

---

(١) الاجتهاد في الشريعة للمراغي : ص٣٥٧ من مجلة رسالة الاسلام : س ١/ ج ٣ نقلا عنه .
(٢) عبد المتعالي الصعيدي في كتابه (من أين نبدأ) : ص١١٤ .
(٣) الاجتهاد في الشريعة للمراغي : ص٣٥٧ من رسالة الاسلام : س ١/ ج ٣ نقلا عنه .

و كبرى .

أما مناقشته من وجهة صغروية فقد شكك في امكان تحصيل هذا الاجماع ، وقال : « ان محققي العلماء يرون استحالة الاجماع ونقله بعد القرون الثلاثة الأولى نظراً لتفرق العلماء في مشارق الأرض ومغاربها ، واستحالة الإحاطة بهم وبآرائهم عادة .

وهذا رأي واضح كل الوضوح لا يصلح لعاقل ان ينازع فيه ، واذا كان هذا واضحاً بالنسبة لإجماع المجتهدين ، وهم أقل عدداً بلا ريب من المحققين ، فكيف عرف اجماع المحققين ؟ »[١] .

ثم تساءل بعد ذلك عن قيمة ابن الصلاح ـ مدعي هذا الاجماع ـ ومدى صلاحيته للأخذ برأيه « ابن الصلاح هذا فقيه مقلد ، فكيف يؤخذ برأي فقيه مقلد ليس واحداً من الأئمة الأربعة ؟ وكيف ينسخ الاجماع برأي واحد لا يصح تقليده والأخذ بقوله ؟ »[٢] .

وأما مناقشته من وجهة كبروية فقد انصبت على إنكار الدليل على حجية مثل هذا الاجماع ، يقول : « ليس لإجماع المحققين قيمة بين الأدلة الشرعية ، فهي محصورة : كتاب الله وسنة رسوله ، واجماع المجتهدين ، والقياس على المنصوص ، ولم يعد أحد من الأدلة الشرعية اجماع المحققين ، فكيف برز هذا الاجماع وأخذ مكانته بين الأدلة ، وأصبح يقوى على نسخ اجماع المسلمين ؟ »[٣] الى آخر ما جاء في بحثه القيم من مناقشات لقيمة هذا الاجماع .

وخلاصة الرأي في ذلك أنّا قد استقرأنا فيما سبق في (مبحث الاجماع)[٤] أدلة

---

(١) الاجتهاد في الشريعة للمراغي : ص٣٥٧ من رسالة الاسلام : س ١ / ج ٣ نقلا عنه .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق .
(٤) راجع : ص ٢٤١ وما بعدها من هذا الكتاب .

العلماء على حجية الاجماع ، فلم نجد فيها ما يشير الى حجية اجماع المحققين . فالاستدلال اذن بالاجماع في غير موضعه ، لعدم قيام الدليل على حجية مثله ، على أن الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها .

٢ ـ انضباط المذاهب وكثرة الاتباع ومناقشتهما :

وهاتان العلتان ـ سواء أراد بهما التعليل لأصل الحكم أم للإجماع ـ غريبتان عن الأدلة جداً ، إذ متى كانت كثرة الاتباع وانضباط المذاهب من الحجج المانعة عن الأخذ بقول الغير ، وربما كان الغير أعلم وأوصل الى الحكم الواقعي ، وفتواه موجودة محررة يمكن الحصول عليها ، كما اذا كان معاصراً للمستفتي يمكنه الرجوع اليه بسهولة .

على أني لا أكاد أفهم كيف تكون القابليات المبدعة وقفاً على فئة من الناس عاشوا في عصور معينة (ولم يتميزوا في عصورهم بظاهرات غير طبيعية) ؟ مع ان طبيعة التلاقح الفكري توجب خلق تجارب جديدة في مجالات الاستنباط ، والعقول لا تقف عند حد ، فكيف يمكن ان يقال لأصحاب هذه التجارب ـ الذين ملكوا تجارب القدماء ودرسوها وناقشوها وأضافوا عليها من تجاربهم الخاصة ـ : ان هؤلاء القدماء أوصل منكم وأعلم ، وعليكم تجميد عقولكم والأخذ بما يقولون وإن بدت لكم مفارقات ما جاءوا به من آراء ؟!!

وما أحسن ما قاله الاستاذ المراغي ، وهو ينعى على دعاة الجمود موقفهم من حرية الفكر : « ليس مما يلائم سمعة المعاهد الدينية في مصر أن يقال عنها ان ما يدرس فيها من علوم اللغة والمنطق والكلام والأصول لا يكفي لفهم خطاب العرب ، ولا لمعرفة الأدلة وشروطها ، وإذا صح هذا فيا لضيعة الأعمار والأموال التي تنفق في سبيلها »[١] ، ثم يقول : « واني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة

(١) المراغي في بحثه السابق في رسالة الاسلام : س١ /ج ٣/ ص٣٥٠ وما بعدها .

الاجتهاد أخالفهم في رأيهم ، واقول : ان في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيه شروط الاجتهاد وحرم عليه التقليد »[١] .

والشيء الذي لم أملك تماماً توجيهه في كلامه ـ بعد هذه الدعوة الهادفة ـ هو قوله : « والواقع أنه في اكثر المسائل التي عرضت للبحث وافتى الفقهاء فيها لم يبق للمجتهد إلا اختيار رأي من آرائهم فيها ، أما الحوادث التي تجد فهي التي تحتاج الى آراء محدثة »[٢] .

والذي يوحي به كلامه ، أنه فهم من الاجتهاد انه إحداث رأي جديد ، وهو لا يكون إلا في الأمور المستحدثة لاستيعاب الفقهاء مختلف الأقوال في المسألة المبحوثة غالباً ، ووظيفة المجتهد بالنسبة اليها اختيار واحد منها .

مع أن الاجتهاد ، كما سبق تحديده ، ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية او الوظائف ، سواء كانت موافقة لآراء غيره أم مخالفة .

وكونهم مستوعبين للأقوال في المسألة لا يسقط عنه وظيفة اعمال ملكته في مقابلهم ، حتى ينتهي الى الرأي الذي يراه موافقاً للحجة من بينها .

ولماذا يختار رأياً من آرائهم ؟ ألأنه يعتقد ان اولئك السابقين أوصل منه وأعرف ؟ كيف وأصولهم ومبانيهم بيده ، وفيها ما لا يرتضيه لعدم قيام الحجة عنده عليه ، ولماذا يفضّل رأياً على رأي إذا لم يعمل اجتهاده في مقام التفضيل ؟

الشيعة وفتح باب الاجتهاد :

فالحق ـ كما ذهب اليه الشيعة ـ هو فتح باب الاجتهاد المطلق ، وهو الذي تقتضيه جميع الأدلة التي ذكروها على وجوب المعرفة عقلية ونقلية . وهذه الاعتبارات التي ذكروها لعدم الحجية لا تصلح لإيقاف تلكم الأدلة ونسخها .

---

(١) المراغي في بحثه السابق في رسالة الاسلام : س١ / ج٣ /ص٣٥٠ وما بعدها .
(٢) المصدر السابق .

الاجتهاد

(٦)

أحكام المجتهد

* حجية رأيه بالنسبة الى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته
* التفصيل بين المتجزئ وعدمه
* جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه
* جواز رجوعه الى الغير مع عدم إعمال ملكته وعدمه

أحكام المجتهد :

والحديث حول أحكامه يقع في مواقع ثلاثة :

١ ـ حجية رأي المجتهد بالنسبة الى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته .

٢ ـ جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه .

٣ ـ جواز رجوعه الى الغير ـ فيما يبتلى به من المسائل ـ مع عدم إعمال ملكته وعدمه .

١ ـ حجية رأيه بالنسبة الى عمل نفسه فيما لو أعمل ملكته :

والذي يبدو لي ـ في حدود ما رأيت ـ ان كلمة الأعلام تكاد تتفق على حجية رأيه ولزوم العمل به ، وعدم جواز رجوعه الى الغير في الجملة ، وذلك باستثناء ما مر من آراء ابن الصلاح ومن تبعه .

والسر في ذلك واضح بعد ما اتضح من بحوثنا السابقة مفهوم الحجية وكونها من اللوازم العقلية القهرية لطريقية العلم . اذ المجتهد ـ بناء على ما انتهينا اليه من مفهوم الاجتهاد ـ اذا أعمل ملكته وانتهى الى رأي ، فهو إما عالم بالحكم الواقعي علماً وجدانياً أو علماً تعبدياً ـ بواسطة جعل الشارع للطريقية أو الحجية ـ أو يكون عالماً بإحدى الوظيفتين الشرعية أو العقلية على نحو ترتبها السابق .

ومع فرض حصول العلم لا يبقى مجال للتصرف الشرعي ، فلا يمكن ان يقال للمجتهد العالم بالمسألة : إنك لا يسوغ لك ان تعمل بعلمك وعليك الرجوع الى الغير واستشارته فيما تراه حاصلاً لديك من الواقع . نعم للشارع ان يرفع بعض الحجج الموقوفة على جعله او إمضائه فيذهب عليه المستند اليها . أما مع بقائها

وبقاء علمه المستند اليها ، فإن الشارع لا يمكن له ان يتصرف فيها لأنها كما سبق بيانه غير واقعة تحت تصرفه كمشرع ، وان وقعت تحت قبضته كخالق ومكوّن .

ومع هذا الفرض وتماميته لم نعد بحاجة الى التماس أدلة على الحجية .

وربما استدل على جواز تقليده لغيره في هذه الصورة بشمول أدلة التقليد له .

ويرد على هذا الاستدلال خروجه عن هذه الأدلة بالتخصص لبداهة ان موضوعها قد أخذ فيه عدم العلم ﴿ **فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون** ﴾[(١)] والسيرة العقلائية إنما قامت على رجوع الجاهل الى العالم لا العالم الى مثله .

ولا يفرق في هذا الحكم بين رجوعه الى مثله في المعرفة أو الأعلم منه ، لأن الأعلمية المفروضة ان أوجبت له تشكيكاً في صحة مستنده ، كأن يكون قد اطلع على وجهة نظره فأقرها ، أو أثارت لديه الشكوك ، فهو خارج عن الفرض لعدم وصوله الى الحكم ، والكلام إنما هو فيمن أعمل ملكته ووصل الى الحكم من طريقها ، وان لم توجب له التشكيك فيما وصل اليه وبقي مصراً على وجهة نظره ، فهو في الحقيقة يرى نفسه أوصل منه في هذه المسألة ، فكيف يسوغ له الرجوع اليه . فما أوهم هذا التفصيل في كلمات البعض لا يبدو له وجه .

نعم ، هناك تفصيل يذكر بالنسبة الى المتجزئ وعدمه .

التفصيل بين المتجزّي وعدمه :

والذي يظهر ان القائلين بالتجزي مختلفون على أنفسهم ، فبعضهم يرى لزوم رجوع المتجزئ الى غيره من المجتهدين ، كصاحب المعالم ﷺ ووالده ﷺ وجده ﷺ إذا صحت استفادة ذلك من كلامهم ، بينما خالفهم العلامة ﷺ والشهيد ﷺ وصاحب الكفاية ﷺ وغيرهم .

---

(١) سورة النحل : الآية ٤٣ .

وقد استدل صاحب الكفاية بعدم اختصاص أدلة المدارك بالمتصف بالاجتهاد المطلق ، وأضاف الحجة الرشتي على ذلك بأنه « كيف يرفض ظنه ويأخذ بظن المجتهد المطلق مع انه يخطئه في ظنه ؟ وهل هذا إلا رجوع العالم الى الجاهل ؟»[١].

والحقيقة انه بعد تسليم إمكان التجزي ووقوعه لا يبقى مجال للقول بعدم الحجية لنفس ما قلناه سابقاً من أنه بعد فرض الالتزام بكونه عالماً بما قامت عليه الحجة ، كيف يمكن ان يقال له : ان علمك ليس بحجة عليك ، مع ان الحجية من لوازم العلم القهرية ؟

والذي يظهر من اطلاق الاتفاق في كلمات الغزالي ان عدم جواز رجوعه الى الغير مطلقاً مفروغ عنه ، يقول في المستصفى : « وقد اتفقوا على انه اذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم ، فلا يجوز له ان يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه »[٢]. وكذلك الآمدي[٣].

٢ ـ جواز افتائه على وفق ما يرتئيه وعدمه :

أما جواز افتائه على وفق ما وصل اليه من رأي ، فهو أيضاً لا يقتضي ان يكون موضعاً لإشكال ، لما تقدم بيانه من ان من لوازم الحجية العقلية جواز نسبة مؤدى ما قامت عليه الى مصدرها من شارع او عقل . وليس المراد من الفتوى إلا الإخبار عما يراه من حكم او وظيفة .

والظاهر أن جميع ما ورد من الأدلة على جواز الافتاء يكون من قبيل الارشاد الى هذا اللازم العقلي ، إذ مع فرض كونه من اللوازم العقلية للحجية لا يكون قابلاً للوضع أو الرفع .

---

(١) الكفاية وشرحها للشيخ الرشتي : ٣٥١/٢.
(٢) المستصفى : ١٢١/٢ .
(٣) أحكام الاحكام : ١٥٨/٣ .

٣ ـ جواز رجوعه الى الغير مع عدم إعمال ملكته وعدمه :

اختلف الأعلام في جواز الرجوع الى الغير مع جهله بالحكم لعدم إعمال ملكته للوصول اليه .

فالجبائي لا يسوغ الرجوع لغير الصحابي ، ويرى ان تقليده مع ذلك خلاف الأولى ، وبه قال الشافعي في رسالته القديمة وجوز بعضهم الرجوع الى الصحابة والتابعين دون من عداهم(١) ، وفصّل محمد بن الحسن بين الأعلم وغيره ، فأجاز تقليد الأعلم دون غيره ممن هو دونه او مثله ، كما فصَّل قوم بين ما يخصه وما يفتي به ، فأجازوا في الأول ومنعوا في الثاني ، وهناك تفصيل آخر فيما يخصه بين ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد ، وما لا يفوت حيث أجيز في الأول ومنع في الثاني(٢) ، بينما اطلق الجواز كل من : احمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه ، والثوري ، ولأبي حنيفة روايتان(٣) .

والعمدة في هذا المجال التماس أدلة جواز التقليد والنظر في عمومها او اطلاقها لشمول مثله .

وعمدة الأدلة كما يأتي بناء العقلاء الممضى قطعاً من قِبل الشارع ، ولعل في أمثال آيتي النفر(٤) وسؤال أهل الذكر(٥) ، ما يكفي لاثبات ذلك الامضاء .

والظاهر ان بناء العقلاء ، إنما يفرق بين خصوص القادر على اعمال ملكته وعدمه . فالقادر على اعمالها لسعة الوقت وتوفر أدوات البحث لا يرى معذراً له في ترك اعمالها لعدم انطباق عنوان الجاهل عليه ، وهو إنما يقر رجوع الجاهل الى

---

(١) اقرأ هذه الأقوال في احكام الاحكام للآمدي : ١٥٨/٣ .
(٢) اقرأ هذه التفصيلات في المستصفى : ١٢٢/٢ .
(٣) الآمدي في الأحكام : ١٥٨/٣ .
(٤) ﴿ فلو لا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون ﴾ [سورة التوبة : الآية ١٢٢].
(٥) ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ [سورة النحل : الآية ٤٣].

العالم لا غير . ولكنه يجيز لغير القادر ذلك ، فالطبيب الذي يصاب ببعض العوارض ويخشى على نفسه من فوات الفرصة فيما لو أراد ان يعمل ملكته لفقده بعض أدوات عمله ، يرجع عادة الى استشارة طبيب آخر يثق بمعارفه . وهكذا بالنسبة الى المتدرج في إعمال ملكته ولنفرضه جديد عهد بالملكة .

فلو قدر لمثل هذا ان لا يصدر إلا عن هذه الملكة ، لتعذر عليه استيعاب جميع تكاليفه ، وبخاصة اذا كان هو لا يرى جواز الاحتياط في بعض المسائل ، او كانت مما يتعذر فيها الاحتياط .

فالذي يقتضيه بناء العقلاء على هذا الرجوع الى الغير لتحصيل المؤمّن فيما يقدم عليه او يتركه من اعمال .

وممن اختار هذا التفصيل المحقق القمي ﷺ صاحب « القوانين المحكمة » حيث قال ـ بعد ان عرض رأي المانعين مطلقاً ـ : « ودليل المانع وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعاً ، خرج العامي بالدليل وبقي الباقي ، (وفيه) منع الاجماع فيما نحن فيه ، ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت ، فظهر ان الأقوى الجواز مع التضييق ، واختصاص الحكم به »(١) .

والظاهر من الجواز هنا الجواز بالمعنى العام في مقابل المنع لا الإباحة ، لتعين الرجوع الى الغير في هذا الفرض .

واذا صح هذا اتضحت أوجه المناقشة في جميع تلكم الأقوال ، إذ لا دليل عليها ، وغاية ما يدل عليه دليل الجواز هو هذا المقدار وليس في الأدلة كل هذه التفصيلات التي ذكروها ، فلا حاجة الى الإطالة بردها .

---

(١) القوانين المحكمة : ٢/١٦٣ .

الاجتهاد

(٧)

التخطئة والتصويب

* الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب
* القول بالتصويب والخلاف فيه
* التصويب الأشعري ومناقشته
* التصويب المعتزلي ومناقشته
* القول بالتخطئة وحجيته
* القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته

الخلاف في مسألة التخطئة والتصويب :

وقد اختلفوا في ان المجتهد مصيب دائماً في كل ما تنهي اليه حججه، أو انه قابل للخطأ . والأقوال في التخطئة والتصويب ثلاثة : قول بالتصويب ، وقول بالتخطئة ، وثالث أخذ منهما معاً بعض جوانبها .

١ ـ القول بالتصويب والخلاف فيه :

والمصوّبة اختلفوا على أنفسهم ، فالذي عليه محققو المصوبة كما يقول الغزالي : «انه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن ، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه ، وهو المختار واليه ذهب القاضي وذهب قوم من المصوبة الى ان فيه حكماً معيناً يتوجه الى الطلب ، إذ لا بد للطلب من مطلوب ، لكن لم يكلف المجتهد اصابته ، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر باصابته ، بمعنى أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه»[١] .

وقد عرف القسم الأول من التصويب على ألسنة بعض الباحثين من الأصوليين بالتصويب الأشعري ، كما عرف القسم الثاني بالتصويب المعتزلي[٢] .

التصويب الأشعري ومناقشته :

وقد أطال الغزالي بتقريبه ودفع ما أورد عليه من الشبه ، وكل ما جاء به لا

---

(١) المستصفى : ١٠٩/٢ .

(٢) فوائد الأصول : ١٤٢/١ .

يخلو من خلط بين الأحكام في مرحلة الجعل والأحكام في مرحلة التبليغ وبينهما وبين الأحكام في مرحلة الفعلية .

كما وقع في مفارقة ان احكام الشارع هي خطاباته ، مع ان الخطابات احدى مبرزات احكامه لا انها عين الأحكام ، ولا منافاة بين ان يكون هناك حكم ولا يكون خطاب به .

وبهذا ندرك أوجه المفارقة في كلامه الذي لخص به وجهة نظره حيث قال : «والكلام الكاشف للغطاء عن هذا الكلام المبهم هو أنّا نقول : المسائل منقسمة الى ما ورد فيها نص والى ما لم يرد .

أما ما ورد فيه نص ، فالنص كأنه مقطوع به من جهة الشرع ، لكن لا يصير حكماً في حق المجتهد إلا اذا بلغه وعثر عليه ، او كان عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه ، فهذا مطلوب المجتهد وطلبه واجب ، واذا لم يصب فهو مقصر آثم .

أما اذا لم يكن اليه طريق متيسر قاطع ، كما في النهي عن المخابرة وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر ، فقد بيّنّا ان ذلك حكم في حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه ، لكنه عرضة ان يصير حكماً فهو حكم بالقوة لا بالفعل ، وإنما يصير حكماً بالبلوغ او تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه ، فمن قال : في هذه المسائل حكم معين لله تعالى ، وأراد به انه حكم موضوع ليصير حكماً في حق المكلف اذا بلغه ، وقبل البلوغ وتيسر الطريق ليس حكماً في حقه بالفعل بل بالقوة فهو صادق ، وإن أراد به غيره فهو باطل .

أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم انه لا حكم فيها ، لأن حكم الله تعالى خطابه ، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول او يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي ﷺ او سكوته ، فإنه قد يعرفنا خطاب الله من غير استماع صيغة ، فإذا لم يكن

خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم ؟ فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراماً فمعنى تحريمه انه قيل فيه لا تشربوه ، وهذا خطاب والخطاب يستدعي مخاطباً ، والمخاطب به هم الملائكة او الجن او الآدميون ، ولا بد ان يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين ، ومتى خوطبوا ولم ينزل فيه نص ، بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق ، فإذن لا يعقل خطاب لا مخاطب به ، كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له ، ويستحيل ان يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل »[1] .

ولإيضاح مواقع المفارقة في كلامه هذا نضرب المثل في القوانين التي تشرعها الدول والمراحل التي تمر بها وهي ثلاث :

١ ـ مرحلة التشريع ، وهي المرحلة التي ينتزع فيها القانون شرعيته بتصديق البرلمان او أية جهة مسؤولة عنه ، وربما اقتضت المصلحة تأجيل تنفيذه وإبلاغه للمواطنين .

٢ ـ مرحلة التبليغ ، أي مرحلة مخاطبة المواطنين به وإلزامهم بالسير على وفقه .

٣ ـ مرحلة الفعلية ، اي مرحلة وصول القانون اليهم وتبلغهم به .

ومرحلة تنجز التكاليف التي عرض لها القانون هي مرحلة الفعلية ، وعلى اساسها يكون الثواب والعقاب ، وإلا فمرحلة التشريع او التبليغ إذا لم يصل الحكم الى المكلف مع فحصه عنه وعجزه عن العثور عليه ، لا تستوجب العقاب لما مرّ بيانه من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل ، وهي قاعدة تطابق عليها العقلاء جميعاً ، وإذا تم هذا المثل ، عدنا الى تطبيقه على احكام الشارع ، فالحديث القائل بما مؤداه : « ما من واقعة إلا ولله فيها حكم حتى أرش الخدش »[2] ، تشير

---

(١) المستصفى : ٢/١١٦.

(٢) الكافي : ١ / ٢٤١ ، ح ٥ ، وفيه: «وليس من قضية إلّا وهي فيها [الصحيفة الجامعة] حتىٰ ارش الخدش ».

الى مقام الثبوت، اي الى المرحلة الأولى.

ومن البديهي ان جميع افعال المكلفين حاضرة لديه تعالى وعالم بما فيه المصلحة منها مما ليس فيه، ومع حضورها لديه في مقام الثبوت، فلا بد وان يكون قد جعل لها حكماً.

ومرحلة بعث الرسل مرحلة تبليغ لما هو مشرع في مقام الثبوت، وقد تقتضي مصلحة التدرج في التبليغ تأخير تبليغ بعض الأحكام كما وقع ذلك في أول البعثة.

أما مرحلة الفعلية فهي مرحلة وصول التكاليف.

وبهذا يتضح ان ظنون المجتهدين ـ لو تمت حجيتها ـ فهي لا تتعدى دور تنجيز الأحكام وإيصالها الى المكلفين، اي إعطاء الأحكام صفة الفعلية والوصول، لا أن الشارع يخلق أحكاماً على وفقها كما يريد ان يقول الغزالي.

ومن هنا تتبين أوجه المفارقة في كلامه، فقوله: «إن ذلك حكم في حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه»، إذا أراد به الحكم في مرحلة الفعلية فهو صحيح، وإن أراد به ـ كما هو ظاهر كلامه ـ الحكم بما هو حكم صادر من الشارع في مرحلة التشريع فهو مستحيل لاستحالة اخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه، للزوم الدور لبداهة ان العلم يستدعي معلوماً سابقاً في الرتبة عليه، إذ لا يعقل، كما يقول هو، ان يكون علم لا معلوم له، فإذا افترضنا ان العلم موقوف على وجود معلومه، وهو الحكم، وافترضنا ان الحكم لا يوجد إلا بعد بلوغه ـ أي بعد العلم به ـ لزم الدور بداهة لتوقف كل منهما على الآخر المستلزم لتوقف الشيء على نفسه، وذلك بإسقاط المتكرر منهما. فقولنا: العلم موقوف على الحكم، والحكم موقوف على العلم به، ينتج بعد اسقاط المتكرر ان العلم موقوف على العلم، او الحكم موقوف على الحكم. ومن هنا قالوا باستحالة تقييد الأحكام بخصوص العالمين بها.

وما يقال عن العلم يقال عن الظن، لأن الظن يستدعي افتراض مظنون سابق

في الرتبة عليه، فاذا افترض ان الحكم لاحق له كما افترضه الغزالي ـ حين قال: «ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن بالحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه» ـ لزم الدور بنفس التقريب السابق.

كما تتضح أوجه المفارقة بقوله: «أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها، لأن حكم الله خطابه» وذلك لأن مرحلة الخطاب ليست هي مرحلة الجعل، وإنما هي مرحلة إبراز للمجعول.

والحقيقة ان دعوى ان أحكام الله تابعة لظنون المجتهدين دعوى لا يمكن تقبلها بحال اذا أريد منها ظاهرها، وحسبها ـ بالإضافة الى ما قدمناه ـ نسبة تبني كل ما يقع فيه المجتهدون من تناقضات في الأحكام الى الله عز وجل، واعتبارها أحكاماً مجعولة من قبله، على ما في الكثير منها من البعد عن المصالح أو المفاسد الواقعية التي تخطئها ظنون المجتهدين في الكثير من الوقائع عادة.

التصويب المعتزلي ومناقشته:

وهو الذي نسب اليهم في المصدر السابق[1] كما نسب الى الشافعي في المستصفى حيث يقول: «أما المصوبة فقد اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى إثباته، وإليه تشير نصوص الشافعي ﷺ، لأنه لا بد للطالب من مطلوب، وربما عبرو عنه بأن مطلوب المجتهد الأشبه عند الله تعالى والأشبه معين عند الله»[2]، «لكن المجتهد لم يكلف بإصابته، فلذلك كان مصيباً وان أخطأ ذلك المعين الذي لم يؤمر بإصابته»[3].

وقد وجهت هذه الإصابة بان الأمارة عند ما تقوم على حكم تخلق في متعلقه

---

(١) فوائد الأصول.

(٢) المستصفى: ١١٦/٢.

(٣) أصول الفقه للخضري: ص٣٣٦.

مصلحة مزاحمة لمصلحة الواقع أو مفسدة كذلك ، وتتغلب عليها على نحو يـرتفع حكم المصلحة الواقعية للمزاحمة ، ويبقى الحكم الناتج عن الامارة ، ويكون مفاد الحجية المجعولة للامارة هو اعتبارها سبباً في تبديل الواقع المستلزم لتبدل الحكم تبعاً له .

وهذا القول ـ بناء على هذا التوجيه ـ يرجع الى القول الأول لانتهائه الى القول بعزل الأحكام الواقعية من طريق المزاحمة .

ويرد عليه :

١ ـ ان الامارة يستحيل ان تكون سبباً في خلق مصلحة في متعلقها ، لأن الظنون ـ وهي من الحالات النفسية ـ لا تسري الى الواقع الخارجي فتغيره لاختلاف مجاليهما ، وليس الظن أكثر من العلم ، والعلم بالأشياء ـ اذا لم يصب الواقع ـ لا يبدل من حقيقة ما قام عليه ، فعلمي بعدم وجود زيد مثلاً لا يجعله غير موجود اذا كان في واقعه موجوداً ، وكذا الظن بوجود مفسدة في شيء لا يجعلها موجودة اذا كانت في واقعها غير موجودة ، وهكذا .

٢ ـ ان أدلة الطرق والامارات ـ كما سبق فحصها ـ لا تفيد اكثر من اعتبارها بمنزلة العلم من حيث ترتيب الآثار عليها ، والعلم لا يزيد في نظر العقلاء عن كونه كاشفاً عن متعلقه ، وفوائد جعلها لا تتجاوز المنجزية او المعذرية .

القول بالتخطئة وحجيته :

وهو الذي ذهب اليه الشيعة وجمهور من المسلمين من غيرهم ، وربما كان هو الرأي السائد اليوم .

وفحواه ، ان الاحكام الواقعية المجعولة من قبل الشارع لما كانت مستوعبة لجميع أفعال المكلفين ـ وكانت الطرق والامارات والأصول المحرزة المجعولة من

قبله لا وظيفة لها إلا تنجيز متعلقها ، او التماس المعذرية لمن قامت عنده ـ كان قيام الامارة وغيرها كعدمه لا يبدل في الواقع ولا يغير ، والواقع يبقى على حاله ، فإن أصابه المجتهد كان مصيباً وإلا فهو مخطئ معذور .

وتسمية ما قامت عليه الامارة او الأصل بالحكم الظاهري إنما هي « لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله اليه ، وإلا فليس الحكم الظاهري إلا هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الامارات والأصول مطلقاً ، محرزة كانت الأصول او غير محرزة ، وهذا هو الذي قام عليه المذهب ، ويقتضيه أصول المخطئة »[(١)] .

والظاهر ان أدلة الامارات والأصول التي سبق عرضها هي التي تقتضي ما ذهب اليه المخطئة ، إذ لا تدل على اكثر من المنجزية او المعذرية .

القول بالمصلحة السلوكية ومناقشته :

وهو الذي أخذ من التخطئة والتصويب معاً ، وقد ذهب اليه الشيخ الأنصاري ﷺ حيث التزم بالطريقية بالنسبة الى مفاد أدلة حجية الطرق والامارات من دون ان يكون هناك أي تصرف في المتعلق يزاحم به الواقع المجعول بحق الجاهلين والعالمين على السواء ، كما التزم بسببية الامارة لخلق مصلحة في نفس السلوك لا في المتعلق « وتلك المصلحة مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع »[(٢)] .

فهو آخذ من المخطئة التزامهم بجعل الطريقية للطرق والامارات ، ومن المصوبة كونها سبباً في خلق المصلحة .

---

(١) فوائد الأصول : ١/١٤٢.

(٢) المصدر السابق : ص٣٧.

وأهم ما يورد به على هذه الفكرة عدم نهوض الأدلة بها ، لأن هذه الأدلة التي تقدم الحديث عنها في أكثر الأبواب السابقة ليس فيها ما يشير الى اكثر من جعل الطريقية او الحجية لما قامت عليه ؛ أما خلق مصلحة في السلوك فلم تتعرض له بقليل او كثير ، وقد قرب بعض الأساتذة رجوعها الى التصويب المعتزلي وحملها بعض مفارقاته ، وليس المهم تحقيق ذلك بعد ان كانت الأدلة ليست ناهضة بأكثر من جعل الطريقية لها .

خاتمة المطاف

القسم الأول

الاجتهاد

(٨)

نقض الاجتهاد وعدمه

* تحديده
* النقض والقاعدة
* الخلاف في المسألة
* أدلة القائلين بالاجزاء في مقام العمل
* أدلة نفي الحرج
* دعوى ان الاجتهاد الأول كالثاني
* القول بأن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين
* دعوى الإجماع على الاجزاء
* القول بالاجزاء في مقام الحكم
* عدم النقض والتسلسل
* الاستدلال بقول عمر بن الخطاب
* نتيجة البحث .

تحديده :

ويراد بنقض الاجتهاد تحول المجتهد عن رأي سابق انتهى اليـه بـاجتهاد الى رأي آخر مضاد له اقتضاه اجتهاد لاحق بعد تبين الخطأ له في اجـتهاده الأول ، ويتصور هذا النقض وتبدل الرأي في مقامين :

١ ـ مقام العمل والافتاء .

٢ ـ مقام القضاء وفض الخصومات .

وقد حررت هذه المسألة في كتب الأصوليين من الشيعة في مباحث الألفـاظ وعرض لها مفصلاً في (مبحث إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي) .

وقد وقع الخلاف بين الأعلام فيها ، وقبل ان نعرض التفصيل والتماس أدلتها ، نود ان نتحدث عما تقتضيه القواعد الأولية في هاتين المسألتين .

النقض والقاعدة :

والذي يقتضي ان يقال ان القاعدة مرتبة على المباني السابقة في مسألة التخطئة والتصويب ، ومقتضاها الاختلاف باختلافها .

فالقائلون بالتصويب بمفهومه الأول ـ أعني تصويب الغزالي والقاضي ـ لا بد ان يلتزموا بالإجزاء وعدم جواز النقض مطلقاً ، بل لا معنى للقول بجواز النقض لعدم جود موضوع له على مبناهم .

لأن مثل هؤلاء لا يعقل انكشاف الخطأ بالنسبة اليهم لعدم التزامهم بـوجود واقع يمكن للمجتهد ان يخطئه أو يصيبه فيما لا نص فيه ، وتبديل الاجتهاد لديهم وان استلزم تبدل الحكم ، إلا ان ذلك من قبيل تبدل الحكم لتبدل مـوضوعه لا

لانكشاف الخطأ فيه .

والقائلون بالتصويب الثاني لا بد وان يلتزموا بالإجزاء أيضاً لتصريحهم بأن كل مجتهد مصيب وان أخطأ الواقع ؛ وفي حدود ما وجهنا به كلامهم السابق لا يبقى ـ بعد حصول الاجتهاد وخلق حكم على وفقه ـ مجال للحكم الواقعي لمزاحمته دائماً بالحكم الجديد وتغلبه عليه . وتبدل الاجتهاد لديهم يكون كسابقه من قبيل تبدل الموضوع ، لا من قبيل انكشاف الخطأ فيه .

أما على رأي الشيخ الأنصاري ﷺ من الالتزام بالتخطئة والمصلحة السلوكية ، فالذي يقتضيه الالتزام به هو القول بعدم الإجزاء لاعترافه بأن المصلحة السلوكية لم تصنع شيئاً اكثر من تعويض المكلف عما يفوته من المصلحة بسبب سلوك ما جعله الشارع له من الطرق والامارات .

اما الواقع فهو على حاله غير مزاحم بشيء نهائياً ، ومع خطأ الطريق الاجتهادي لم يفت المكلف اكثر من مصلحة الوقت في الموقتات مثلاً ، وقد عوض عنها بالمصلحة السلوكية .

ولكن مصلحة الواقع ـ مع إمكان تداركها ـ باقية لم يفت منها عليه شيء ، وعليه الإتيان بها على كل حال .

ومن هنا تتضح القاعدة على رأي المخطئة ، إذ مع التزامهم بوجود الأحكام الواقعية وانكشاف خطأ الاجتهاد الأول وعدم تنازل الشارع عن حكمه لعدم جعله في الطرق والامارات والأصول اكثر من الطريقية او الحجية ، وهي لا تفيد غير المنجزية عند المصادفة للواقع والمعذرية عند عدمها . ومع هذا الفرض فلا بد من القول بعدم الاجزاء .

هذا كله من حيث القاعدة ، وهي لا تفرق بين المقامين : مقام العمل والافتاء ، ومقام القضاء وفض الخصومة ، كما لا تفرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية .

الخلاف في المسألة :

ولكن بعض العلماء فرقوا بين مقامي الحكم والافتاء فالتزموا بعدم جواز النقض في الأول وجوازه في الثاني كالغزالي وغيره[١].

كما فرق الشيخ النائيني‬ﷺ فيما يبقى له اثر ـ بعد انكشاف الخطأ بالاجتهاد الثاني ـ بين العبادات من الأحكام التكليفية وغيرها كالأحكام الوضعية ، فالتزم بالاجزاء بالنسبة الى العبادات وعدمه بالنسبة الى غيرها[٢].

وهناك من أطلق القول من الأعلام ـ فيما يبدو ـ بالإجزاء استناداً الى أدلة خاصة ذكروها .

أدلة القائلين بالإجزاء في مقام العمل والافتاء :

وقد ذكروا لذلك أدلة أربعة هي :

١ ـ أدلة نفي الحرج :

أمثال قوله تعالى : ﴿ **وما جعل عليكم في الدين من حرج** ﴾[٣].

بدعوى أن مقتضى لسانها هو حكومتها على الأدلة الأولية ، بتضييق نطاقها عن شمول ما كان حرجياً من الأحكام . وبما أن الحكم بعدم الإجزاء هنا حرجيّ ، فهو غير مجعول على المكلفين في هذا الحال .

ويرد على هذا الاستدلال : أن هذه الأدلة إنما تتم حكومتها في المقام إذا كان مفادها هو نفي الحرج النوعي ، وإلا لكانت اضيق من المدعىٰ ، لبداهة ان القول بعدم الإجزاء لا يستلزم الحرج الشخصي في جميع مسائله .

ومفاد هذه الأدلة ـ كما هو التحقيق فيها ـ هو رفع الحرج الشخصي لا النوعي

---

(١) المستصفى : ٢/١٢٠ ؛ والخضري في أصول الفقه : ص٣٦٨.
(٢) أجود التقريرات : ١/٢٠٦.
(٣) سورة الحج : الآية ٧٨.

ـ وهو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ـ وعليه فلا تصلح هذه الأدلة لتأخير القاعدة إلا في موارد الحرج الشخصي، وهي قليلة نسبياً.

٢ ـ دعوى ان الاجتهاد الأول كالثاني:

فلا موجب لرفع اليد عنه بالاجتهاد الثاني، والقول بعدم الإجزاء لا يتم إلا برفع اليد عن الاجتهاد الأول.

ويرد على هذه الدعوى: انها إنما تتم اذا كان كلا الاجتهادين حجة، وهذا ما لا يعقل ان يكون، لأن معنى اجتهاده الثاني هو قيام الحجة لديه على بطلان اجتهاده الأولى لاكتشافه خللاً فيه، كأن يكون قد أفتى أولاً ـ استناداً الى اطلاق او عموم ـ ثم عثر بعد ذلك على مقيد أو مخصص له، وليس من الممكن ان يبقى العام على حجيته حتى مع العثور على المخصص أو المقيد، أو يكون قد استند في اجتهاده السابق على رواية كان يعتقد صحتها ثم تبين له كذب راويها، وهكذا.

ومع هذا الحال كيف يلتزم بعدم ترجيح الاجتهاد الثاني في صورة معارضته له مع انه لا يعدو ـ في واقعه ـ باب التعارض بين الحجة واللاحجة لا التعارض بين الحجتين؟ ومن المعلوم لزوم الأخذ بما هو الحجة منهما بالضرورة.

٣ ـ القول بأن القضية الواحدة لا تتحمل اجتهادين:

وهو الذي نسب الى صاحب الفصول[1]. والذي يؤخذ به عدم وضوح منشأ المفارقة التي سجلها بهذا القول. فهو ان أراد منها ان القضية لا تتحمل اجتهادين مع بقاء حجيتهما للزوم التناقض وشبهه في مدلوليهما، فهو وان كان صحيحاً، إلا أن القائلين بعدم الاجزاء لا يلتزمون ببقاء الحجية لهما معاً، لبداهة انكشاف الخلل في اجتهاده الأول المانع من حجيته.

---

(١) أجود التقريرات: ١/٢٠٥.

وان أراد ـ كما هو ظاهر كلامه ـ ان طبع القضية الواحدة يأبى ورود اجتهادين عليه من مجتهد واحد ، فهو وإن كان مع وحدة الزمان صحيحاً أيضاً ، إلا أنه خارج عن الفرض لافتراضهم تأخر الاجتهاد الثاني عن الأول زماناً . ومع تعدد الزمان لا تأبى القضية الواحدة ألف اجتهاد ، وما أكثر ما تتبدل آراء المجتهدين في المسألة الواحدة .

٤ ـ دعوى الاجماع على الإجزاء :

وقد حكاه شيخنا النائيني(١) ، واستند اليه في القول بالإجزاء في خصوص العبادات باعتباره القدر المتيقن من مورده ، وجزم بخروج الأحكام الوضعية عن المورد لاعتقاده ان فتوى جماعة في الإجزاء فيها « إنما هي لأجل ذهابهم الى كون الإجزاء هو مقتضى القاعدة الأولية لا لأجل الاجماع على ذلك »(٢) .

وقد نوقشت هذه الدعوى بإنكار وجود اجماع تعبدي في جميع صور المسألة ، « والقائل بالإجزاء انما ذهب اليه لدلالة الدليل عليه باعتقاده . وعليه فلا مقتضى لرفع اليد عما تقتضيه القاعدة الأولية من لزوم الإعادة والقضاء في العبادات بعد انكشاف الخلاف ، ولزوم ترتيب جميع آثار انكشاف الخلاف في المعاملات »(٣) .

وبهذا يتضح ان تفصيل شيخنا النائيني لا يمكننا الالتزام به ورفع اليد عن القاعدة إلا اذا تم الاجماع ، والقضية تحتاج الى الفحص في كل مسألة فقهية ، لا الحكم فيها ككل .

القول بالإجزاء في مقام الحكم :

أما مقام الحكم وفض الخصومات ، فقد يضاف الى تلك الأدلة على عدم جواز

---

(١) فوائد الأصول : ١/١٤٦ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) أجود التقريرات (هامش) : ١/٢٠٦ .

النقض ما تشعر به بعض الروايات من ان لحكم الحاكم موضوعية إذ اعتبرت الراد عليه راداً على الله « وهو على حد الشرك بالله »[١] من دون ان تفرق بين كون الرد ونقض الاجتهاد مبنياً على اجتهاد او غيره .

ويرد على هذا الاستدلال : ان إثبات هذا الاطلاق لا يخلو من صعوبة لعدم إحراز كونه في مقام البيان من هذه الجهة ، بل قد يقال بعدم إمكان شموله له عادة ، إذ مع استكشاف المجتهد ان حكمه الأول كان بغير ما أنزل الله ، فكيف يحتمل وجوب قبوله وحرمة رده ويكون الراد عليه راداً على الله ؟ مع ان رده هذا كان أخذاً بحكم الله بحسب عقيدته .

على ان استفادة الموضوعية لحكم الحاكم لا تتجاوز في تلكم الروايات حدود الاشعار لا الظهور ، بينما يبدو من صحيحة هشام ان حكم الحاكم لا يسري الى الواقع فيغيره عما هو عليه ، يقول هشام ـ بسنده ـ :

« قال رسول الله ﷺ : إنما أقضي بينكم بالبينات والايمان ، وبعضكم ألحق بحجته من بعض ، فأيما رجل اقتطعت له من مال أخيه شيئاً فقد قطعت له به قطعة من النار »[٢] .

عدم النقض والتسلسل :

وقد استدل الغزالي وتابعه غيره على عدم جواز النقض في الحكم بقوله : « ولو حكم بصحة النكاح حاكم بعد ان خالع الزوج ثلاثاً ، ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ، ولم ينقض اجتهاده السابق بصحة النكاح لمصلحة الحكم ، فإنه لو نقض الاجتهاد لنقض النقض ايضاً ولتسلسل »[٣] .

---

(١) الكافي : ١ / ٦٧ ، باب اختلاف الحديث ، ح ١٠ . مستمسك العروة الوثقى : ١/٥٧ .
(٢) التهذيب : ٦ / ٢٢٩ ، باب كيفية الحكم والقضاء ، ح ٣ . مستمسك العروة الوثقى : ١/٧٥ .
(٣) المستصفى : ٢/١٢٠ .

ويرد على هذا الاستدلال :

١ ـ ان امتناع التسلسل إنما يتم إذا تمت الملازمة بينهما وكانت واقعة في سلسلة العلل والمعلولات ، لكنها هنا غير تامة لبداهة ان فعلية نقض الاجتهاد الأول لا تستلزم فعلية نقض النقض لجواز أن يثبت عليه المجتهد ـ أي النقض ـ الى الأخير ، ولو استلزمتها فهي من قبيل الملازمات الاتفاقية ـ إن صح تسميتها ملازمة ـ لوضوح ان نقض الاجتهاد الأول لا يكون علة لنقض النقض ولا معلولاً له ، و مع عدم العلية والمعلولية بينهما لا يلزم التسلسل الباطل .

وما يقال عن فعلية النقض ، يقال عن إمكانه لو أراد الملازمة بين الامكانين ، لا بين النقضين الفعليين ، فيكون معنى قوله : « لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض » انه لو جاز نقض الاجتهاد لجاز نقض النقض ، إذ التلازم بين الجوازين بالبداهة ليس منشؤه العلية والمعلولية بينهما ، فلا يكون باطلاً .

٢ ـ ورود هذا الإشكال عليه نقضاً لالتزامه بجواز النقض في مقام الافتاء ، يقول : « اما اذا نكح المقلد بفتوى مفتٍ ، وأمسك زوجته بعد دور الطلاق وقد نجز الطلاق بعد الدور ، ثم تغيّر اجتهاد المفتي ، فهل على المقلد تسريح زوجته ؟ وهذا ربما يتردد فيه ، والصحيح أنه يجب تسريحها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في اثناء الصلاة ، فإنه يتحول الى الجهة الأخرى ، كما لو تغير اجتهاده في نفسه »[1] ، مع أن لزوم التسلسل ـ على مبناه ـ فيه واضح لجواز أن يقال : لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض أيضاً ولتسلسل ... الخ .

وقد وقع بالمفارقة نفسها بعض المتأخرين ، كالاستاذ الخضري[2] .

---

(١) المستصفى : ٢/١٢٠.

(٢) أصول الفقه : ص٣٦٨.

الاستدلال بقول عمر بن الخطاب :

وقد استدل البعض على عدم جواز النقض بما أثر عن عمر بن الخطاب في المسألة الحجرية المعروفة في علم الميراث « وهي ما اذا وجد مع الاثنين فأكثر من أولاد الأم أخ شقيق فأكثر بالإنفراد ، ومع أخت شقيقة فأكثر ، واستغرقت الفروض كل التركة بأن وجد مع هؤلاء زوج وصاحبة سدس كالأم والجدة الصحيحة »[١] حيث قضى « بعدم توريث أولاد الأبوين ، ولما عرضت عليه المسألة مرة أخرى قضى بإشراكهم مع أولاد الأم في فرضهم الثلث ، ولما قيل له : سبق ان قضيت بعدم اشراكهم ، قال : ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي »[٢].

وهذا الاستدلال لا يتم :

١ ـ لمعارضته بما أثر عن عمر نفسه في كتابه الى أبي موسى الاشعري قاضيه على الكوفة : « ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه نفسك وهديت فيه الى رشدك ان ترجع الى الحق ، فان مراجعة الحق خير من التمادي على الباطل »[٣].

٢ ـ ان الاستدلال بقول عمر لا يكون حجة لما قلناه من ان إثبات الحجية لقول الصحابي لا تتم لعدم تمامية الدليل عليها ، وقد سبق ان عرضنا الأدلة التي استدل بها على كونه من السنة (في مبحث سنة الصحابة)[٤] وناقشناه ، كما عرضنا أدلة من يريد إثبات الحجية له على أي حال (في مبحث مذهب الصحابي)[٥] وناقشناها هناك .

---

(١) سلم الوصول : ص٣٤٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) راجع : ص١٢٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٥) راجع : ص٤٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

نتيجة البحث :

والنتيجة ان القاعدة تقتضي عدم الإجزاء في الجميع ، ولا يخرج عنها إلا بدليل خاص ، ولو وجد فهو خاص في مورده . أما الأدلة العامة فليس فيها ما يصلح لتعطيل القاعدة في جميع الموارد .

خاتمة البحث

القسم الثاني

التقليد

(١)

مفهومه وحجيته

* تحديده لغة واصطلاحاً
* الخلاف في حجيته
* رأي الحشوية والتعليمية
* رأي علماء حلب والقدرية
* حجية جواز التقليد
* الغزالي واستدلاله

تحديده لغة واصطلاحاً :

التقليد في اللغة جعل القلادة في العنق ، ومنه التقليد في حج القِران ، أي جعل القلادة في عنق البعير .

وقد عرف في اصطلاح الأصوليين والفقهاء بتعاريف متعددة ، ربما التقت جملة منها في بعض الخطوط العامة له .

ففي المستصفى انه « قبول قول بلا حجة »(١) ، وفي احكام الأحكام « عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة »(٢) ، وفي العروة الوثـقى « هـو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد »(٣) ، وفي مستمسك العروة الوثقى هو « العمل اعتماداً على رأي الغير »(٤) .

وهذه التعاريف وما يشبهها مختلفة سعة وضيقاً ، فالغزالي والآمدي أخذا فيه قيد عدم الحجية ، بينا أطلق الباقون لتعم تعاريفهم ما قامت عليه الحجة ومـا لم تقم ، وربما استفيد من بعض التعاريف تقييدها بقيام الحجة عليها ، فتكون مباينة لتعريفي الغزالي والآمدي .

على ان الاختلاف في هذه التعاريف لم يقتصر على هذه الناحية ، فقد أخذ في بعضها الالتزام بقول الغير في مفهومه ، بينما اعتبر البعض الآخر العمل فيه اعتماداً على رأي الغير .

---

(١) المستصفى : ١٢٣/٢ .
(٢) احكام الأحكام : ١٦٦/٣ .
(٣) العروة الوثقى : ص١٨ ، ط . قم .
(٤) مستمسك العروة الوثقى : ٨/١ .

وقد حاول بعض الأعلام الجمع بينها لاعتقاده رجوع بعضها الى الآخر واعتبار المراد منها جميعاً هو خصوص العمل. ولكن هذا الجمع غير ظاهر، ويأباه ما ذكروه لاختلاف المفهومين من ثمرات فقهية. ومنها ما لو التزم بقول مجتهد ولم يعمل بعد ثم مات المجتهد، فهو على أحد التعريفين مقلد لالتزامه بالعمل على قوله، وعلى الآخر ليس بمقلد لعدم عمله بما التزم به. فلو كنا ممن يقول بلزوم البقاء على تقليد الميت، لكان علينا ان نلزم هذا المكلف بالبقاء على تقليد صاحبه ـ بناء على المفهوم الأول ـ لصدق عنوان التقليد على التزامه ونلزمه بتقليد الحي ـ بناء على المفهوم الثاني ـ لعدم صدق التقليد على التزامه، وذلك لعدم اقترانه بالعمل على وفق آرائه. ولكن النزاع إنما يكون له ثمرة لو كان للفظ التقليد موضع من لسان الأدلة ليقال بأن المراد منه أي شيء هو.

ولكن هذا اللفظ لم يرد ـ فيما يقال ـ إلا في رواية ضعيفة لا تصلح لأن تكون مستنداً لحكم شرعي[1].

والذي يستفاد من الأدلة هو لزوم التماس المنجز أو المعذر في كل ما يصدر عنه المكلف من فعل أو ترك، فإن حصل المنجز أو المعذر بجهده أجزأه، وإلا لزم عليه الرجوع الى الغير اذا كان عالماً والاعتماد على قوله.

وربما ناسب هذا المعنى تحديد اللغويين له، وكأن المنشأ في تسمية عمل العامي تقليداً هو ما ينطوي عليه من جعل أعماله قلادة في عنق من يرجع اليه وتحميله مسؤوليتها، وهذا المعنى أجنبي عن الالتزام.

ومع غض النظر عن هذه الجهة فالمتبادر من لفظ التقليد عرفاً هو المحاكاة للغير في عمله أو تركه لا العمل وحده ولا الالتزام. والأمر هين ما دام لم يرد لفظ

---

(١) وهي الرواية المأثورة عن تفسير العسكري: (فللعوام ان يقلدوه) والتفسير المذكور مرمي بالضعف لجهالة روايته عن الإمام عليه السلام. (المؤلف).

التقليد في الأدلة المعتبرة .

الخلاف في حجيته :

والغريب ان تتعاكس فيه الآراء الى درجة تشبه التناقض . فالحشوية والتعليمية يذهبون « الى ان طريق معرفة الحق التقليد وان ذلك هو الواجب ، وان النظر والبحث حرام »[1] « وقال قوم من القدرية يلزمهم النظر الى الدليل »[2] وهو الذي نسب الى علماء حلب[3] أيضاً .

وأكثرية المسلمين من الشيعة والسنة على وجوبه تخييراً على اختلاف في اعتبار بعض الشرائط في المفتي سنعرض لها بشيء من الحديث .

رأي الحشوية والتعليمية :

وربما وافقهم ابن الصلاح ومن تبعه في عهود التقليد من السنة ، وقد سبق الحديث منا في مناقشة ما ساقوه من الأدلة على لزوم حظر الاجتهاد والرجوع الى خصوص الأئمة الأربعة .

أما أصل مبنى الحشوية في حظر الاجتهاد مطلقاً في جميع العصور ، فلم أعثر على توجيه له . والذي يبدو من عرض الغزالي له في مسألة التقليد الذي عرفه بقبول قول الغير بلا حجة أنهم يحظرون الاجتهاد حتى في مسألة وجوب التقليد عيناً ليكون قولهم بلا حجة ، وقد أطال في رده في غير طائل ـ بعد افتراضه انه قول بلا حجة ـ وكان حسبه في رده ان يقول انه لا دليل على حجيته .

ومثل هذا التقليد ـ بالاضافة الى عدم قيام الحجة عليه ـ قيام الأدلة القاطعة على الردع عنه ، وحسبك ما صرح به الكتاب العزيز من ذمه للمقلدين الذين

---

(١) المستصفى : ٢/١٢٣ .

(٢) المصدر السابق : ٢/١٢٤ .

(٣) القوانين : ٢/١٦١ .

اعتمدوا أقوال وأعمال آبائهم كمصدر للسلوك وصدروا عن محاكاة له وتقليد، مع ان آباءهم كانوا لا يملكون من المعرفة شيئاً. ﴿ **وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون** ﴾[1]، ورجوع الجاهل الى الجاهل هو عين هذا النوع من التقليد.

رأي علماء حلب والقدرية:

وإذا كان ما نسب الى التعليمية من حظر الاجتهاد والنظر، مبعث استغراب فإن ما نسب الى القدرية وعلماء حلب من لزوم الاجتهاد عيناً وحرمة التقليد لا يقل غرابة عن ذلك إذا حمل على ظاهره، وكأنهم أخذوا بظواهر الآيات الرادعة عن التقليد واعتبروها مصدراً لهم.

ويرد على هذا الرأي:

١ ـ ان الآيات منصبة على الردع عن التقليد من غير حجة، أي عن رجوع الجاهل الى الجاهل، لا رجوع الجاهل الى العالم، بدليل ما ورد فيها من التبكيت ﴿ **أوَ لو كان آباءهم لا يعلمون شيئاً** ﴾ فكأن منشأ المفارقة الذي اقتضى كل هذا التأنيب هو رجوعهم الى من لا يعلم، أي رجوعهم الى الجهّال، والتقليد الذي نذهب اليه هو التقليد الذي يكون عن حجة ملزمة، أي الذي يكون وليد اجتهاد في أصله وقطع بحجيته

٢ ـ إن فرض الاجتهاد العيني على جميع المكلفين لا يمكن ان يصدر من الشارع المقدس لما يلزم منه من اختلال النظام وشل الحركة الاجتماعية، وما رأيك في أمة تنصرف جميعاً الى التماس الاجتهاد وإعماله في جميع مجالات حياتها؟ هل يمكن أن تستقيم أمور دنياها بحال من الأحوال؟ ولا أقل من لزوم العسر والحرج

---

(١) سورة المائدة: الآية ١٠٤.

المتناهيين، والدين أيسر وأسمح من أن يكلف الأمة بمثل هذه التكاليف : ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾[١].

٣ ـ منافاته لجميع الأدلة القادمة على جواز التقليد، وهي أقوى منه وأصرح. وما أدري ما يصنع الناس ـ على رأي هؤلاء الأعلام قبل بلوغهم مراتب الاجتهاد ـ؟ أيلزمون بالتقليد وهو محظور عليهم كما هو الفرض، او يعملون بالاحتياط ؟! وربما كانوا لا يعرفون موارده او لا يرون جوازه او لم يمكن، كما في دوران الأمر بين المحذورين.

والذي أتصوره ان هذه الدعوى لم يرد بها ظاهرها، وربما أرادوا بها لزوم الاجتهاد عيناً في أصل مسألة جواز التقليد حذراً من الدور او التسلسل. وهذا حق لو صح إطلاق كلمة الاجتهاد على الأمور البديهية. وقد قلنا في تعريف الاجتهاد : انه لا يطلق إلا على ما كان فيه جهد وبذل وسع. والعامي هنا لا يحتاج الى بذل أي جهد ليدرك لزوم رجوع الجاهل الى العالم، وهو يعيشه بواقعه العملي ويصدر عنه في كل يوم.

حجية جواز التقليد :

وحجية جواز التقليد تكاد تكون بديهية، كما أشرنا اليها، إما لكونها فطرية جبلية، كما يعبر صاحب الكفاية ﷺ[٢]، او لأن بناء العقلاء قائم عليها، بل لا يمكن ان يستقيم نظام بدونها ككل، لأن وجودها ضرورة لازمة لطبيعة المجتمعات، وإلا فما أظن ان مجتمعاً من المجتمعات، مهما كانت قيمته الحضارية، يستطيع ان ينهض أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لكل ما يتصل بحياتهم دون ان يكون فيهم علماء وجهال ليرجع جهالهم الى علمائهم على نحو يكون كل منهم ـ مثلاً ـ

---

(١) سورة الحج : الآية ٧٨.

(٢) كفاية الاصول ٥٣٩ ط. جامعة المدراسين ـ قم.

عالماً بالطب والهندسة وأصول الحرف والصناعات ، ومستوعباً لجميع أنواع الثقافات بحيث يستغني عن أخذ أي شيء منها . وحتى الأمم البدائية لا يمكن ان تتخلى عن هذه الظاهرة نسبياً .

والحقيقة ان تسميتها ظاهرة اجتماعية عامة أولى من تسميتها بالبناء العقلائي ، لأنها قائمة على كل حال ، وجد تبانٍ من العقلاء او لم يوجد .

والذي نعلمه ونؤمن به ان مجتمع النبي ﷺ ما كان بدعاً من المجتمعات . لينفرد أفراده بالاستقلال بالمعرفة التفصيلية لمختلف ما يحتاجون التعرف اليه من شؤون دينهم ودنياهم ، بحيث كانوا لا يتفاوتون من حيث العلم والجهل ليرجع جهالهم الى علمائهم ، وفيهم من كان يشغله الصفق في الأسواق عن تتبع المعرفة من منابعها .

واذا كانت هذه الظاهرة موجودة على عهد رسول الله ﷺ ـ وهي موجودة حتماً ـ فهي ممضاة من قبله بإقرارهم عليها ، ولو كان هناك تشريع على خلافها لأثر من طريق التواتر ـ عادة ـ وهو ما لم ينقل حتى من طريق الآحاد .

وما يحتمل ان يكون ردعاً من أمثال تلكم الآيات الناهية عن التقليد لا يصلح لإثباته ما دامت صريحة أو تكاد في الردع عن رجوع الجاهل الى الجاهل ، وهو أجنبي عن هذه الظاهرة أو هذا البناء .

على ان أمثال آيتي (النفر) و(سؤال أهل الذكر) بناء على ظهورها في التقليد والعشرات من الأحاديث التي أمرت بعض أصحاب الأئمة بالتصدي للافتاء ، أو أرجعت الى بعضهم للاستفتاء ، صريحة في إمضاء هذا البناء ولزوم الأخذ به في الجملة .

وهذه الأدلة ـ فيما أعتقد ـ ليست واردة لجعل حكم تأسيسي ما دام هذا البناء قائماً في ذلك العصر ، وإنما هي من ادلة الاقرار له ، فلا حاجة الى الدخول في

استعراضها ورد ما أثير حول دلالتها من مناقشات .

الغزالي واستدلاله :

نعم ، استدل الغزالي بدليلين لا يرجعان الى ما ذكرناه من الأدلة ، لا بأس بعرضهما وهما :

١ ـ « اجماع الصحابة ، فإنهم كانوا يفتون العوام ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد ، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم »[1] .

ويرد عليه ان الاجماع بمفهومه الاصطلاحي ـ أي صدور الفتوى عن الجميع ـ لا دليل على اثباته ، ودعوى ثبوته بالتواتر والضرورة مصادرة .

نعم ، اذا أراد ان هذه الظاهرة كانت موجودة بينهم بالضرورة فهو صحيح ولا إشكال فيه ، ولكنها ليست إجماعاً بالمعنى المصطلح .

٢ ـ « ان الاجماع منعقد على ان العامي مكلف بالأحكام ، وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي الى ان ينقطع الحرث والنسل ، وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي الى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم بطلب العلم ، وذلك يرد العلماء الى طلب المعايش ، ويؤدي الى اندراس العلم ، بل الى إهلاك العلماء وخراب العالم ، واذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال العلماء »[2] .

وهذا الدليل ـ على خطابيته ـ سليم في إثبات أصل جواز التقليد .

ثم أورد على نفسه ، ودفعه بقوله : « فإن قيل : فقد أبطلتم التقليد وهذا عين التقليد ، قلنا : التقليد قبول قول بلا حجة ، وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به المفتي بدليل الاجماع »[3] .

---

(١) المستصفى : ١٢٤/٢ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق .

وبهذا ندرك ان الاختلاف بين الغزالي وغيره في مـفهوم التـقليد لا يـتجاوز الشكلية ، وهو متحد المبنى مع القائلين بجواز التقليد ، أقصاه انه لم يسمه تقليداً وإنما عبر عنه بقوله : « العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء »[١] .

والأخذ برأي الغير من دون حجة موضع حظر الجميع باستثناء ما مـر مـن الحشوية ان صح نسبة مثل ذلك الرأي اليهم .

(١) المستصفى : ٢/١٢٤ .

خاتمة المطاف

القسم الثاني

التقليد

(٢)

اعتبار الحياة في المقلد

* تمهيد
* اعتبار الحياة والخلاف فيه
* أدلة القائلين بعدم اعتبار الحياة
* التمسك باطلاق الأدلة اللفظية
* الاستدلال بالقياس
* بناء العقلاء
* سيرة المتشرعة
* الاستدلال بالاستصحاب
* ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة
* تسجيل ملاحظة

تمهيد :

وشرائط المقلد التي ذكروها كثيرة ، والذي يستحق أن يطال فيه الكلام منها ثلاثة وهي :

١ ـ الحياة .

٢ ـ الأعلمية .

٣ ـ العدالة .

أما غيرها من الشرائط كالعقل ، والذكورية ، والحرية ، والبلوغ ، فاعتبار بعضها يقتضي أن يكون من الضروريات ، كالعقل مثلاً ، إذ لا معنى للحديث في جواز تقليد المجانين في حال جنونهم وعدمه ، والباقي ذكروا له أدلة وهي غير ناهضة بالدلالة ، إلا ما يحكى من الاجماع على بعضها .

ومقتضى بناء العقلاء هو عدم التفرقة بين الذكر والانثى ، والحر والعبد ، والبالغ والمميز من غير البالغين ، مع توفر عنصر الاجتهاد فيهم ، وهو الحجة ما لم يثبت الردع عنه ، فالعمدة التحدث في خصوص هذه الشرائط الثلاثة .

اعتبار الحياة والخلاف فيه :

واعتبار الحياة في حجية قول المفتي من الشرائط التي وقع فيها الاختلاف كثيراً ، فالأصوليون من الشيعة اعتبروا هذا الشرط ومنعوا من تقليد الميت ابتداء ، بينما أجاز الاخباريون منهم ذلك .

أما أهل السنة فقد اختلفت كلمتهم في ذلك ، فبعضهم أجازوا تقليد الميت ابتداء ، كما سوغوا الرجوع الى الحيِّ إذا كان متوفراً على شرائط التقليد ، ومنع

البعض الآخر من تقليد الأحياء لقصرهم التقليد على الأئمة الأربعة .

والظاهر ان خلاف الاخباريين لرأي الأصوليين من الشيعة إنما هو لاختلافهم في وظيفة المجتهد عند الفتيا . فالاخباريون يرون ان وظيفة المجتهد لا تتجاوز نقل مضمون الرواية بفتياه ، وليس له ان يستند في الفتيا الى مقدمات نظرية ، فهو مخبر عن المعصوم ، ولا يشترط الحياة في حجية خبر المخبر باتفاق الكلمة . بينما يرى الأصوليون وغيرهم ان المجتهد مستنبط للحكم من الأدلة ، وقد يكون بعضها نظرياً ، وما دام كذلك فهو ليس بمخبر حين يفتي عن المعصوم ـ إلا بضرب من التسامح ـ وإن أخبر عن الحكم او الوظيفة .

وعلى هذا ، فإن دليل الحجية بالنسبة الى المفتي إنما يتقوم برأيه القابل للنظر والتبدل ، وهو يمكن ان يكون منوطاً بالحياة . فاختلاف الاخباريين مع الأصوليين اذن اختلاف في أصل وظيفة المجتهد لا في شرائط الافتاء . وخلافهم في هذه المسألة لا يصلح ان يكون خلافاً في موضع الكلام ، لأنه بالنسبة اليهم أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع .

وخلاف ابن الصلاح مع اخوانه من اهل السنة ، وإصراره على حظر التقليد لغير الأئمة الأربعة منشؤه اجماع المحققين وبعض الأدلة ، وقد علمنا في مبحث سابق قيمة هذه الأدلة فلا نعيد فيها الكلام .

فعمدة الخلاف اذن هو ما بين الشيعة وأكثرية اهل السنة في اعتبار هذا القيد وعدمه .

والأقوال الأخر إما ليست ذات موضوع لاختلافها في أصل وظيفة المجتهد ، او ليست بذات أهمية لعدم استنادها الى أساس .

أدلة القائلين بعدم اعتبار الحياة :

وقد استدل القائلون بعدم اعتبار هذا الشرط ، أو استدل لهم بعدة أدلة نعرض

ما عثرنا عليه منها وهي :

١ ـ التمسك باطلاق الأدلة اللفظية :

أمثال آيتي (النفر وسؤال أهل الذكر) من الكتاب العزيز ، وطوائف من الروايات كان بعضها يأمر بعض الرواة بالتصدي للفتيا الدالة بالملازمة على جواز الأخذ منهم ، وكان بعضها الآخر يأمر بالرجوع الى بعض أصحاب الأئمة واستفتائهم فيما يحتاجون اليه . ومقتضى إطلاق هذه الأدلة هو عدم الفرق بين الأحياء منهم وغيرهم .

وقد أجيب على هذا الاستدلال ـ بعد الغض عن أن أكثر هذه الأدلة لا إطلاق فيه لعدم كون الشارع في مقام البيان من هذه الجهة ـ :

أ ـ ان طبيعة السؤال أو الانذار أو الرجوع الى شخص معين تقتضي اعتبار الحياة ، إذ لا معنى لسؤال غير الأحياء أو صدور الانذار منهم أو الرجوع اليهم .

ب ـ ولو سلم ، فإن هذه الأدلة لا يعقل شمولها للمختلفين بالفتوى ، إذ لا معنى لأن يعبّدني الشارع بالمتناقضين ، ولو على سبيل البدل ، لأن معنى جعل الحجية لهما تبنيهما معاً من قبله ، وكيف يعقل ذلك مع الجزم بمخالفة أحدهما للواقع ، وقد سبق الحديث منا في ذلك في مبحث (التخيير الشرعي) .

وفرض المسألة لا يتم إلا في صورة اختلاف الحي مع الميت في الفتوى إذ مع اتفاقهما لا ثمرة عملية لهذه المسألة ، ومع الاختلاف لا تكون الأدلة شاملة لهما معاً ابتداء ، وهي إنما يمكن الاستدلال بها في صورة عدم العلم بالخلاف فقط ، ومسائلها نادرة جداً لو سلمت المناقشات السابقة فيها .

٢ ـ الاستدلال بالقياس :

بتقريب قياسها على عدم اعتبار الحياة في حجية قول المخبر ، لأن العلة التي

أوجبت حجية قول المخبر هي حكايته عن الواقع ، فكذلك الأمر في المفتي ، وبما أن المقيس عليه لا يعتبر قيد الحياة في حجية خبره فالمقيس مثله من هذه الجهة .

والجواب على ذلك : أن هذا النوع من القياس ، لم تثبت حجيته لوجود الفارق الكبير بينهما . فالمخبر إنما يستند في إخباره الى الحس أو الحدس القريب منه ، وبقاء الحياة لا يغير في واقع ما أحسه إذا كان صادقاً في اخباره ، ولذا نرى ان الصادقين في اخبارهم قلما يختلفون إذا حدثوا عن واقعة واحدة ، بينما يستند المفتي أحياناً الى مقدمات نظرية ، وهي تختلف باختلاف خبرة المفتين بأصول الاستنباط ومقدار ما يملكون من ذكاء وصبر على البحث ، بل تختلف باختلاف المراحل العلمية التي يجتازها المفتي الواحد ، وما اكثر ما عدل المفتون عن فتاوى سابقة لعثورهم على أدلة على خلافها ، او لزيادة تجاربهم في معرفة كيفيات الاستنباط .

وما يدرينا لو قدر لذوي الاجتهاد من الأموات أن تستمر بهم الحياة ما يدخل الزمن على آرائهم وفتاواهم من التطور والتغيير ؟

ومع هذا فكيف يسلم قياسها على الاخبار مع وجود هذا الفارق الكبير ؟ ولا أقل من كونه من قبيل القياس غير المقطوع ، وقد عرفت في « مبحث القياس »(١) مدى حجيته .

٣ ـ بناء العقلاء :

حيث لا يفرق في رجوع الجاهل الى العالم بين الحي والميت ، ويخير بينهما . وهذا البناء ـ لو تم ـ فهو في صورة التساوي بينهما من حيث العلم أو صورة ما اذا كان الميت أعلم مثلاً . إلا انه مما يحتاج الى امضاء من الشارع المقدس او عدم ردع على الأقل ـ لما قلناه : من ان البناء وحده لا يكفي في تكوين الحجية لما قام عليه ـ

(١) راجع : ص٢٨٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

لعدم حصول القطع بمدلوله .

والامضاء وعدم الردع إنما يتحققان اذا فرض وقوع مصداق من مصاديق هذه المسألة أمام الشارع فأمضاها او سكت عنها ، كأن نتصور واقعة وقعت أمام النبي ﷺ قلد فيها مكلف عالماً ميتاً ـ ابتداء ـ مع وجود عالم حي مساوٍ له او دونه بالفضيلة ، وهما مختلفان بالفتيا ، فأقره النبي ﷺ على ذلك .

ولكن من أين لنا تصور ذلك او إثباته تاريخياً ومثله نادر الوقوع عادة إن لم يكن منعدماً . إذ مع علم المكلف بالاختلاف ، لا تصل النوبة الى تقليد أحد مع وجود المعصوم وإمكان سؤاله والأخذ منه .

فالقول بوجود البناء العقلائي غير المردوع عنه في خصوص صورة الاختلاف لا يخلو عن افتئات ومصادرة . مع ان هذا البناء مما يشك في وجوده مع الاختلاف حتى بين الأحياء .

على أنه لو صحت استفادة خصوصية الحياة في الأدلة اللفظية ، او ثبت الاجماع[1] على عدم جواز تقليد الميت ابتداء كان ذلك كافياً في الردع عن هذا البناء لو وجد .

٤ ـ سيرة المتشرعة :

وهي التي يدعى بلوغها الى عصر المعصومين .

والجواب عليها : ان حسابها حساب ذلك البناء ، بل هي أضعف منه بكثير لبداهة عدم قيامها على الرجوع الابتدائي الى الأموات ، وبخاصة في صورة الاختلاف .

وكيف تثبت السيرة المستمرة الى زمن المعصوم ؟ اما على مبنى اهل السنة

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١٦/١ .

فواضح، لرجوعهم جميعاً الى أئمة المذاهب الأربعة وهم متأخرون في حياتهم عن زمن النبي ﷺ جميعاً، فكيف يمكن إثبات استمرار السيرة في الرجوع اليهم أمواتاً الى زمنه ﷺ؟ وأما على مبنى الشيعة فلأن أكثرهم لا يقولون بجواز تقليد الميت ابتداء، فضلاً عن ادعاء قيام سيرتهم على الرجوع الى الأموات.

٥ ـ الاستدلال بالاستصحاب:

بتقريب ان هذه الحجية كانت ثابتة لقول المجتهد حال حياته، ويشك في ارتفاعها بالموت فتستصحب.

والجواب على ذلك: ان هذه الحجية لا يمكن استصحابها للشك في سعة المجعول وضيقه. فالحجية المجعولة لا يعلم بحدود جعلها ابتداء، وهل يتسع الى ما بعد موت صاحبها او هي مختصة بحال الحياة؟ فإن كانت مجعولة على النحو الأول فهي مقطوعة البقاء، وإن كانت على النحو الثاني فهي مقطوعة الارتفاع، وكلما دار الأمر بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع لا يمكن جريان الاستصحاب فيه لفقده ركناً من أركانه، إذ لا يقين سابق بأحدهما على الخصوص، ومع فرض وجوده فلا يوجد شك في أن المتيقن باق ـ إن كان واسعاً ـ او انه مرتفع ـ إن كان ضيقاً ـ لفرض دورانه بين مقطوع البقاء او الارتفاع.

فالركن المفقود اما اليقين او الشك، ومع فقد أحدهما لا يجري الاستصحاب.

وفي رأي بعض أساتذتنا ان المورد يقتضي استصحاب عدم الحجية لاحتمال «ان تكون حجية فتوى المجتهد مختصة بمن عاصره، وكان من وظيفته الرجوع اليه، وأما المكلف الموجود بعد موته فلا علم بحجية فتواه في حقه من الأول، فيجري استصحاب عدم جعل الحجية في حقه بلا معارض»[1]

(١) مصباح الأصول: ص٤٦٠.

ما يقتضيه الأصل المعين للوظيفة :

والرجوع الى هذا الأصل إنما يكون مع فقد الدليل الاجتهادي او الاصل الإحرازي وهما مفقودان هنا، كما يدل عليه ما استعرضناه من أدلتهم وما ذكرناه في مناقشتها .

والاصل يقتضي في هذا الموضع اعتبار الحياة لبداهة دوران الأمر فيه بين التعيين والتخيير في مقام الحجية، وذلك لعدم احتمالنا أية خصوصية للموت ـ بما هو موت ـ توجب تعيين الرجوع الى الأموات ابتداء، ونحتمل أن تكون للحياة خصوصية مهما كانت بواعث الاحتمال، ومتى دار الامر بين التعيين والتخيير في الحجية، تعين الأخذ بما هو محتمل التعيين للقطع بحجيته والشك في حجية الطرف الآخر، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها، كما قلنا ذلك مراراً .

وعليه فإن تم ما عرضوه من أدلة اجتهادية على اعتبار الحياة ـ وهو ما لم نر أية ضرورة لتفصيل الحديث فيه ـ كان هو المتعين في مقام الاستناد، وإلا فالأصل العملي كاف في إثبات هذه الجهة .

تسجيل ملاحظة :

والشيء الذي أحببت أن اسجله ـ وان لم تكن له مدخلية في عوالم الاستدلال على اعتبار الحياة ـ ما لاحظته من ان في تشريع جواز الرجوع الى الأموات ـ في التقليد ابتداء ـ اماتة للحركة الفكرية التشريعية وتجميداً للعقول المبدعة عن الانطلاق في آفاقها الرحبة .

وقد لاحظت هذا الواقع في كثير من علماء الاسلام من أهل السنّة يوم سدوا على انفسهم أبواب الاجتهاد وحصروا التقليد بخصوص أئمتهم، حيث ظلت الحركة الفكرية واقفة عند حدودها لديهم قبل قرون، وما الف بعد ذلك كان يفقد في غالبه عنصر الاصالة والابداع .

كما لاحظت ذلك عند الاخباريين ، حين أجازوا لأنفسهم تقليد العلماء من الأموات ابتداء .

بينما نرى نمو الحركة العلمية وتطورها عند العلماء والأصوليين من الشيعة بما يتناسب ومستوى عصورهم .

ولعل السر في ذلك الجمود يعود الى ما يضيفه القدم عادة من الغلو في تقديس البشر لكل ما هو عريق فيه ، وإعطاء اصحابه قيمة لا يحلم بها الأحياء من الناس، مما يزهد الاحياء في إعمال افكارهم في أشياء لا تعطي أية ثمرة عملية لمجتمعهم ، ولا قيمة اجتماعية كبيرة لهم ، وما قيمة علم لا ينتفع بثمره أحد من الناس حتى يتشجع اصحابه على الفناء فيه ؟

التقليد

(٣)

اعتبار الأعلمية في المقلد

* المراد بالأعلمية
* الخلاف في هذا الشرط
* أدلة المانعين : اطلاق الأدلة اللفظية
* استقرار السيرة في عهد المعصومين ، بناء العقلاء
* تطابق الصحابة وإجماعهم
* أدلة العسر والحرج
* أدلة اعتبار الأعلمية : بناء العقلاء ، الإجماع
* الأدلة اللفظية
* الأصل المنتج للوظيفة

المراد بالأعلمية :

والمراد بالأعلمية هنا ان يكون صاحبها أقوى ملكة من غيره في مجالات الاستنباط ، لا الأوصلية الى الواقع لعدم إمكان إحرازها في الغالب ، وكون الفتاوى التي منشؤها الأخذ بالاحتياط تقتضي ان يكون صاحبها أوصل لا تكشف عن علم صاحبها الذي هو المناط في المرجعية والتقليد .

الخلاف في هذا الشرط :

وقد اختلفت كلمتهم في هذا الشرط « فمنهم من لا يتخير بينهم حتى يأخذ بقول من شاء منهم ، بل يلزمه الاجتهاد في أعيان المفتين من الأورع والأعلم والأدين ، وهو مذهب أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الأصوليين »[1] وهو مختار الغزالي أيضاً ، يقول : « والأولى عندي اتباع الأفضل ، فمن اعتقد ان الشافعي ﷺ أعلم والصواب على مذهبه أغلب ، فليس له ان يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي »[2] .

وهذا المبنى هو المشهور بين علماء الشيعة ، بل « عن المحقق الثاني الإجماع عليه ، و عن ظاهر السيد في الذريعة كونه من المسلمات عند الشيعة »[3] .

« وذهب القاضي أبو بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء سواء تساووا أو تفاضلوا »[4] .

---

(١) احكام الأحكام للآمدي : ٣/١٧٣ .

(٢) المستصفى : ٢/١٢٥ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ١/١٩ .

(٤) الآمدي في احكام الأحكام : ٣/١٧٣ .

وذهب الى ذلك بعض علماء الشيعة ممن تأخروا عن الشهيد الثاني[١].

أدلة المانعين:

وأهم ما استدل به المانعون عن اعتبار هذا الشرط بعد ضم أدلتهم بعضها الى بعض هو:

١ ـ اطلاق الأدلة اللفظية:

وهي التي سبق عرض بعضها في هذا القسم حيث لم تفرق بين الأعلم وغيره، مع اختلاف العلماء عادة في العلم والمعرفة وندرة الاتفاق في الفتوى. وحملها على صورة الاتفاق حمل على الأفراد النادرة.

والجواب على هذا الاستدلال يتضح مما مر في مناقشة هذه الأدلة قبل صفحات، وبخاصة ما يتصل منها بامتناع ان يصدر التعبد من الشارع بالأمور المتناقضة.

ومع هذا الامتناع لا بد من حملها على صورة الاتفاق بالفتوى، وهو ليس بنادر كما يدعى، وبخاصة في مورد الآيتين ونظائرهما من الأحاديث، حيث يقل الاختلاف عادة في النافرين وأهل الذكر لقرب عهدهم بالمصادر الأساسية للتشريع، وهم أشبه بالمخبرين منهم بالمجتهدين، فالقول بندرة اتفاقهم لا نعرف له وجهاً.

٢ ـ استقرار السيرة في عهد المعصومين:

على الأخذ بفتاوى العلماء المعاصرين لهم مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم والفضيلة وعدم ردعهم عن ذلك.

والجواب على ذلك هو عدم وجود مثل هذه السيرة مع العلم بالاختلاف، ولا

---

(١) المستمسك: ١٩/١.

أقل من الشك المانع من التمسك بها .

٣ ـ بناء العقلاء :

على التخيير بينهما غير المردوع عنه من قبل المعصوم قطعاً .

وهذا الاستدلال كسابقه لا يتم لبداهة ان بناء العقلاء قائم على خلافه ، فالناس عادة لا يرجعون الى المفضول من أهل الخبرة مع وجود الأفضل وبخاصة في صورة اختلافهم بالرأي ، ويرون ان العامل على وفق رأي المفضول مقصر اذا أخطأ الواقع ، وقد قرب الغزالي هذا المعنى بقوله : « من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواءً برأيه كان متعدياً مقصراً ضامناً ، ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً .

فان كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء ، فخالف الأفضل ، عد مقصراً »[1] .

بينما لا يراه العقلاء مقصراً لو قدّر له استعمال دواء الأفضل ، ولو انهى بمريضه الى الموت .

وعلام يبذل الناس أموالهم الطائلة في اختيار المهندس الأفضل ، والمعلم الأفضل ، والطبيب الأفضل مثلاً ، لو لم يكن هذا البناء قائماً على خلاف الاعتبار ، وعلى الأخص في صور الاختلاف ؟

وسيأتي أن أهم ادلة اعتبار هذا الشرط ، هو هذا البناء الذي لم يثبت الردع عنه بشيء من هذه الأدلة .

٤ ـ تطابق الصحابة وإجماعهم :

وقد استدل به الآمدي على ذلك بتقريب « ان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين ، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من

---

(١) المستصفى : ١٢٦/٢ .

غيرهم ، ولهذا قال ﷺ : (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، عضوا عليها بالنواجذ)[١] وقال ﷺ : (أقضاكم عليّ وأفرضكم زيد ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)[٢] .

وكان فيهم العوام ، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير ، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين ، ولا انكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل ، ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ، ويتأيد ذلك بقوله ﷺ : (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)[٣] ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى »[٤] .

وهذا الاستدلال لا يتم صغرى وكبرى . أما من حيث الصغرى ، فلأن اثبات الاجماع والتطابق لا يتم بمجرد عدم النقل لما هو معروف بالبداهة من ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، بل يحتاج الى نص على عدم الخلاف من معاصريهم ، او الاطلاع على واقعهم التأريخي تفصيلاً ليصح نسبة الاتفاق اليهم ، وهو ما لم يدون اكثره ولا يمكن بلوغه بحال .

وأما من حيث الكبرى فلأن هذا الاجماع ـ لو تم وتمت حجيته ـ فهو لا يعدو كونه من الأدلة اللبية التي لا اطلاق فيها ليشمل صورة المختلفين في الحكم ، والقدر المتيقن هو صورة الاتفاق فيه او عدم العلم بالاختلاف على الأقل .

على أنا نشك ان العوام في صدر الاسلام كانوا لا يفرقون بين علي من جهة ، وبين ابي سفيان وبسر بن أرطاة ومروان بن الحكم من جهة اخرى ، فإذا اختلف

---

(١) مسند أحمد : ٥ / ١٠٩ ، ح ١٦٦٩٢ و ١٦٦٩٢ و ١٦٦٩٤ و ١٦٦٩٥ .
(٢) فتح الباري : ١٠ / ٥٩٠ وفيه « أقضاكم علي » .
(٣) جامع الأُصول : ٩ / ٤١٠ ، كتاب الفضائل ، ح ٦٣٥٩ .
(٤) احكام الأحكام : ١٧٤/٣ .

هؤلاء في حكم تخيروا في الرجوع الى أيهم شاءوا .

على أن الاجماع لو صح وجوده ، وقلنا بوجود اطلاق له يشمل صورة الاختلاف فهو لا يزيد على الأدلة اللفظية ، وقد قلنا بامتناع شمولها للمتناقضين لاستحالة التعبد بهما عقلاً .

وما يقال عن هذا الاجماع في عدم إمكان التعبد به في صورة الاختلاف ، يقال عن الأدلة اللفظية التي ذكرها ـ لو صحت سنداً وتمت دلالتها على العموم ـ وقد مر الحديث في حجيتها في مبحث (سنة الصحابة)(١) و (مذهب الصحابي)(٢) .

٥ ـ أدلة العسر والحرج :

بدعوى انها رافعة لوجوب الرجوع الى الأعلم لكون تشخيصه حرجياً غالباً .

والمناقشة فيها أيضاً واقعة صغرى وكبرى . أما الصغرى ، فلعدم وجود العسر والحرج مع توفر اهل الخبرة في تعيينه ، وإمكان الرجوع اليهم . وأما الكبرى ، فلما سبق بيانه من أن موضوع أدلة نفي الحرج هو الحرج الشخصي لا النوعي ، والحكم يدور مدار وجود ذلك الحرج عند الشخص ، فإن وجد لدى شخص ارتفع الحكم بقدره ، لأن الضرورات تقدر بقدرها .

وعليه تكون هذه الأدلة أضيق من المدعى . واذا كانت هذه الأدلة لا تكفي لرفع اليد عن لزوم تقليد الأعلم ، فهل هناك أدلة تعين اعتبار هذا الشرط ؟

أدلة اعتبار الأعلمية :

وقد ذكر العلماء لذلك عدة أدلة نذكرها ملخصة :

---

(١) راجع : ص ١٢٧ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) راجع : ص ٤٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

١ ـ بناء العقلاء :

وهو قائم على الأخذ برأي الأعلم من الأحياء في الأمور المهمة ، ومن راجع واقع مجتمعه الذي يعيش فيه والمجتمعات التي يمكنه التعرف عليها لوجد هذه الظاهرة قائمة على أتمها في مختلف مجالات حياتهم وهي ممضاة حتماً ، وإنما قيدنا الرجوع الى الأعلم من الأحياء تقيّداً بما نعرف من توفر هذه الظاهرة ، وإلا فما علمنا او حدثنا التأريخ ان أحداً حاول الفحص ـ في قضية ما وقعت موضع ابتلائه ـ عن الأعلم في الأموات والأحياء على السواء ، فالظاهرة قائمة إذن على التماس الأعلم من الأحياء بالخصوص .

٢ ـ الاجماع :

وقد ادعي على لزوم الرجوع الى الأعلم في ألسنة بعض الأعلام . ولكن هذه الدعوى لا تخلو من مناقشة لوجود المخالفين من العلماء ممن عرضنا رأي قسم منهم في بداية الحديث .

٣ ـ الأدلة اللفظية :

وقد عرضت بعض الأحاديث في هذا الشأن . ولكنها مناقشة ايضاً سنداً ودلالة . فالعمدة اذن هو البناء العقلائي ، فإن تم وإلا رجعنا الى ما يعينه الأصل المنتج للوظيفة الفعلية .

الأصل المنتج للوظيفة :

والأصل هنا يقتضي الأخذ برأي الأعلم لدوران الأمر بين التعيين والتخيير .

لبداهة ان رأي الأعلم معلوم الحجية ، إما لكونه معيناً ، او لأنه طرف الحكم التخييري لوضوح عدم احتمال التعيين في جانب غير الأعلم ، كأن يكون لعدم الأعلمية موضوعية في مقام جعل الحجية ، وغير الأعلم مشكوك الحجية ، والشك في الحجية كاف للقطع بعدمها ، فالرجوع الى الأعلم هو المتعين بمقتضى الأصل .

التقليد

(٤)

اعتبار العدالة في المقلد

* تحديد العدالة
* الخلاف في اعتبارها
* أدلته : الاجماع ، بناء العقلاء ، امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق، ارتكاز المتشرعة
* أدلة القائلين بعدم الاعتبار ومناقشتها
* ما تقتضيه الوظيفة
* نهاية الحديث

تحديد العدالة :

ونريد بالعدالة الاستقامة في السلوك ـ بالسير على وفق أحكام الشريعة الاسلامية الملزمة ـ والتي تنشأ عن بواعث نفسية ، تكون نتيجة دربة وإيمان وتمثل لواقع الاسلام .

ولعل القائلين بالملكة لا يريدون أكثر من هذه البواعث . كما أن القائلين بالاستقامة لا يريدون إلا هذا النوع منها ، لا عدم صدور المخالفة الشرعية فحسب .

الخلاف في اعتبارها :

وهذا الشرط ـ فيما يبدو ـ قليل الخلاف في اعتباره لذهاب الاكثر الى ذلك .

أدلته :

وقد استدل له في كلماتهم بأدلة لعل أهمها :

١ ـ الاجماع :

وقد حكاه غير واحد من الشيعة[١] والسنة[٢] ، واعتبره البعض رادعاً عن الأخذ ببناء العقلاء بناء على قيامه على التخيير بين العادل وغيره ، وهو غير قائم في مثل هذا المقام ، كما يأتي إيضاحه .

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١/٣٤.

(٢) الخضري في علم أصول الفقه : ص ٣٧١ وغيره.

٢ ـ بناء العقلاء :

على اعتبار ، بدعوى أن العقلاء لا يساوون بين المستهتر ـ فيما يؤمن به ـ والمتقيد بحرفية ما يقول . فهم أقرب وثوقاً واطمئناناً الى العامل برأيه من غيره في صورة تساوي أهل الخبرة حتى مع الوثوق بصدق ما يخبر به من رأي .

وهذا النوع من البناء ـ لو نوقش في وجوده ـ بالنسبة الى مطلق أهل الخبرة في بقية المواضع فلا أظن ان المناقشة تتم بالنسبة الى عوالم التقليد ومشابهاته ، فالناس بطبعها ترى في المقلد ـ بحكم مهمته التشريعية ـ موضعاً للاقتداء والمحاكاة لا أخذ الرأي عنه فقط .

ومن الصعب عليهم تفكيكهم بين ما يوحيه انحراف شخصيته لو كان الإيمان بقوله . فهم في هذا الحال ينساقون الى الأخذ عمن توفرت جوانب الملاءمة بين فعله وقوله ، وترك الآخر لو خلوا وطبعهم .

٣ ـ امتناع جعل الحجية لرأي الفاسق :

على ان الشارع لا يمكن ان يلزم بالرجوع الى الفاسق ، ويجعله موضعاً لاقتداء ومحاكاة ، لعلمه ان العامة أسرع ما يكونون الى التأثر بواقع المقلد ومحاكاته منهم الى الأخذ بقوله .

فلو قدر لمقلد ان ينهى عن شرب الخمر مثلاً وهو يعاقرها ليل نهار ، لكان تأثيره على العوام ـ بعد تلقيهم المسوغ الشرعي في الرجوع اليه ـ في التسامح بشربها أكثر بكثير من ألف قول يصدر عنه بتحريمها .

ومن هنا قيل : ان وظيفة المرجع وظيفة إمامة . وفساد الإمام فساد لرعيته ، والأمم إنما تنهار بانهيار ساستها وقادتها .

وما اكثر ما شاهدنا وحدثنا التأريخ من انهيار مجتمعات لانهيار حكامها الذين اتخذوا من أنفسهم قادة للناس أو اتخذتهم شعوبهم ـ بدافع من محاكاة الضعيف

للقوي ـ مُثلاً تقتدى في السلوك .

ارتكاز المتشرعة :

ويؤيد ما ذكر ما ورد في المستمسك من ان المرتكز عند المتشرعة هو « قدح المعصية في هذا المنصب على نحو لا تجدي عندهم التوبة والندم ، فالعدالة المعتبرة عندهم مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب .

والانصاف أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام للفتوى ، كما يتفق ذلك في كل عصر أو جماعة إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة ، فإن ذلك مزلة للأقدام »(١) .

بقيت أدلة لفظية ذكروها لاعتبار العدالة وهي غير ناهضة في سندها ودلالتها ، فلا حاجة الى عرضها ومناقشتها .

أدلة القائلين بعدم الاعتبار ومناقشتها :

وأهم الأدلة التي ذكروها على عدم الاعتبار هو التمسك باطلاقات الأدلة اللفظية السابقة ، وهي لا تفرق بين العادل والفاسق .

والجواب عليها هو نفس الجواب الذي مر في اعتبار شرط الحياة ، فلا نعيد .

ودعوى الإجماع على عدم التفرقة بينهما ـ أعني الفاسق والعادل ـ يدفعها ما ادعي من الاجماعات على اعتبار هذا الشرط عند السنة والشيعة .

ما تقتضيه الوظيفة :

ومع الغض عن جميع هذه الأدلة نفياً أو إثباتاً فالأصل العملي يقتضي اعتبار هذا الشرط لنفس ما ذكرناه سابقاً من دوران الأمر بين التعيين والتخيير لاحتمال مدخلية العدالة في الحجية ، وعدم احتمال مدخلية الفسق ، وهو يقتضي الأخذ

---

(١) مستمسك العروة الوثقى : ١/٣٤.

بالحجة التي فيها احتمال التعيين للقطع بها والشك في وجودها بالطرف الآخر .

نهاية الحديث :

والذي انتهينا اليه ـ وهو الذي يقتضينا الأخذ به من وجهة نفسية أيضاً ـ هو اعتبار هذا الشرط ، فعلماء النفس ـ فيما أعتقد ـ يشكون كثيراً في سلامة استنباط الحكم الشرعي من غير العدول ، لتحكم عوامل التبرير في استنتاجاتهم لأكثر تصرفاتهم الناشزة ، وهي عوامل بعضها لا شعوري .

ختام الحديث

* طبيعة ما رجعت إليه من المصادر
* المصادر الأساسية
* المصادر الحديثة
* المصادر العامة
* وظيفة الكتاب
* العمل علىٰ تقويم هذه البحوث
* شكر وتقدير

وقبل ان أودع القارئ الكريم إلىٰ لقاء آخر ـ إن شاء الله ـ في الكتاب الثاني من المدخل الذي تولى التحدث له عن (القواعد الفقهية العامة) علىٰ أساس من المقارنة ، أحببت ان أقف معه حول أمور قد يكون لها علاقة مّا في صميم ما رافقني فيه من بحوث .

وربما وجدنا الجواب في بعضها علىٰ التساؤلات التي تحدثها عادة أمثال هذه الرفقة الطويلة للتطواف في فصول الكتاب .

وأول هذه الأمور :

طبيعة ما رجعت إليه من مصادر

وطبيعة هذه المصادر يمكن إرجاعها إلىٰ أقسام ثلاثة :

١ ـ المصادر الأساسية :

وهي التي ركزت علىٰ أفكارها طبيعة البحوث السابقة نقداً وتقييماً ، وأهم مزاياها : أصالة أفكارها ، وعمق تجاربها ، وتمثل أصحابها لها ، بحيث يصح اطلاق لقب الاجتهاد عليهم ، وقد أشرت إلىٰ هذه المصادر في الهوامش غالباً عندما عرضت آراءها ، وتحدثت حول ما جاء فيها من أفكار .

٢ ـ المصادر الحديثة :

وهي التي عرضت لنفس الأفكار وحاولت ان تكتبها بلغة العصر وأساليبه المحدثة ، وإن لم تزد علىٰ تلكم الأفكار أو تبدل فيها في الغالب ، وقد وجدت في

القليل من هذه المصادر أصالة الرأي وسلامة النهج .

ومثل هذا القسم من المصادر ربما رجعت إليه ـ بعد التوثق من صحة النقل عن أصحاب المذاهب والآراء ـ لنقل نص لم أجد مصدره الأساس بين يدي ، أو لم أملك من الوقت ما أستعين به علىٰ الفحص عنه ، وقد أشرت إلىٰ ما نقلته عنهم في الهوامش أيضاً ، كما اني أشرت إلىٰ ما استفدته من تجارب بعض مؤلفيها ، سواء ما يتصل منها بمنهجة البحث أم محاكمة الآراء .

٣ ـ المصادر العامة :

وأريد بها ذلك القسم من المصادر الذي يرجع إليه لإلقاء بعض الأَضواء علىٰ طبيعة ما طرقناه من بحوث ككتب الحديث ، والتأريخ ، والدراية ، وأمثالها مما لا يقع في صميم بحوثنا الأصولية ، وان استعنا بها علىٰ تصحيح رأي كائن أو تكوين رأي لم يكن ؛ ـ أو علىٰ الأصح ـ لم يسبق لي ان اطلعت عليه في تجارب السابقين من الأعلام .

والثاني من هذه الأمور ما يتصل منها بتحديد .

وظيفة الكتاب :

وأظن ان القارئ الكريم أدرك من استعراض فصول هذا الكتاب وتجاربه ان وظيفته وان كانت تأريخية وتقييمية كما رسمها منهج البحث إلّا ان عنايته انصبت في الدرجة الأولى علىٰ الجانب التقييمي لإيماننا بانه هو الأساس والمنطلق للفصل في جميع الآراء الفقهية التي سنعرضها في أجزاء الكتاب القادمة .

ولهذا السبب كان اهتمامنا موجهاً إلىٰ عرض جل مباني وآراء المجتهدين في المسائل الأصولية ، ولم يكن من همنا البحث عن جميع معتنقيها واستعراض أسمائهم وتحقيق صحة النسبة اليهم ، لأن ذلك يخرجنا عن طبيعة مهمتنا الأُساسية .

إذ غاية ما تدعو إليه طبيعة المدخل إلىٰ دراسة الفقه هو الإحاطة بالمباني المختلفة والتعرف علىٰ السليم منها من غيره تمهيداً للدخول في مجالات إعمال الملكة في مسائلها الفقهية .

وظني ان الكتاب أحاط نسبياً بهذه المباني وان لم يذكر جميع أسماء معتنقيها من المجتهدين ، ومن ذكره منهم لا يتحمل مسؤولية خطأ النسبة فيما ينسبه من آراء إليه ، ما دام قد أشار إلىٰ مصدر ذلك الرأي إن لم يكن قد أخطأ في نسبته إلىٰ ذلك المصدر .

وللسبب نفسه ، نرى أنه لا جدوى لذكر أكثر من مصدر واحد للمبنى الواحد ، وان ذكر في عشرات المصادر ، لأن الإكثار من ذكر المصادر من التطويل غير المستساغ وهو مما لا يقتضي ان يكون إلّا في حالات نادرة تقتضيها بعض الملابسات التي تحيط بذلك المبنى .

وربما اخترنا من بين المصادر مصدراً لبعض المباني وأكثرنا من الرجوع إليه في كل ما يتصل بذلك المبنى نظراً لإيماننا بأن هذا المصدر قد وفق أكثر من غيره في عرض ذلك المبنى وأدلته وكل ما يرتبط به ، ولاعتقادنا بان هذا مما يسهل علىٰ الناقد مهمته بالرجوع إليه إذا أراد التعرف علىٰ واقع ما سجله هذا الكتاب .

وثالث الأمور هو :

العمل علىٰ تقويم هذه البحوث

وهو ما سبق ان طلبناه في المقدمة ونحاول تأكيده الآن ، فان تناول هذه البحوث بالنقد الموضوعي وتقويم ما لم يستقم منها بالإشارة إلىٰ مفارقاته أساس في نجاح هذه المحاولة والاستفادة من عطائها في مجالات التشريع .

شكر وتقدير

والذي أرجوه ـ وأنا في ختام الحديث ـ ان لا يفوتني تقديم أجزل الشكر وأعمق الامتنان للطليعة المبدعة من خريجي وطلاب (كلية الفقه) في النجف الأشرف الذين كانوا السبب في تدوين هذه النصوص ، وعلىٰ الأخص من لاحقني منهم باستفساراته ومناقشاته . سائلاً المولى عز وجل ان يوفقهم جميعاً إلىٰ ما فيه خير الفكر ، إنه ولي التوفيق .

محمد تقي السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم
النجف الأشرف
٢٧ ربيع الثاني سنة ١٣٨٣

الفهارس

* فهرس المصادر
* فهرس الاعلام
* فهرس الموضوعات

فهرس المصادر

وقد آثرنا توزيعها علىٰ حسب أفكارها التي اقتبس منها الكتاب ورتبناها علىٰ الحروف الهجائية وذكرنا إلىٰ جنب الاسم الكامل للكتاب اختصاره الذي ورد عندنا في الهوامش تيسيراً للقارئ الكريم.

القرآن الكريم

مصادر الأفكار الأصولية:

أجود التقريرات للسيد أبي القاسم الخوئي تقريراً لأبحاث استاذه المعظم الشيخ محمد حسين النائيني مع تعليقة المؤلف علىٰ الأصل ـ (طبع إيران).

إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق مع علم الأصول للشوكاني (ارشاد الفحول) ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر.

أسباب اختلاف الفقهاء لعلي الخفيف ـ مطبعة الرسالة مصر.

أصول الاستنباط للسيد علي نقي الحيدري ـ مطبعة الرابطة بغداد.

اصول الفقه للشيخ محمد الخضري ـ مطبعة الاستقامة مصر (الطبعة الثالثة).

أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر ـ (الطبعة الأولى) النجف.

اعلام الموقعين لابن القيم الجوزية ـ مطبعة السعادة مصر.

الاحكام في أصول الاحكام للآمدي (احكام الأحكام) ـ مطبعة محمد علي صبيح وأولاده مصر.

الاسلام عقيدة وشريعة لمحمود شلتوت مطابع ـ دار القلم القاهرة.

الاسلام ومشكلاتنا المعاصرة لمحمد يوسف موسى ـ (الثقافة الشعبية) مصر.

الرسالة للشافعي ـ طبعة مصر.

الاشباه والنظائر لجلال الدين السيوطي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

العقيدة والشريعة في الاسلام لجولد تسيهر ترجمة محمد يوسف موسى ـ (دار الكاتب المصري).

الفروق لشهاب الدين القرافي ـ مطبعة دار احياء الكتب العربية بمصر.

الفصول للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الحائري ـ (طبعة ايران).

القوانين المحكمة للمحقق القمي (القوانين) ـ طبعة ايران.

القياس في الشرع الاسلامي لأحمد بن تيمية وابن القيم الجوزية ـ المطبعة السلفية.

المدخل إلىٰ علم اصول الفقه لمعروف الدواليبي ـ (الطبعة الثالثة) مطبعة الجامعة السورية.

المدخل لدراسة الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى ـ مطابع دار الكتاب العربي مصر.

المدخل للفقه الاسلامي لمحمد سلام مدكور ـ مطبعة الرسالة مصر.

المستصفى للغزالي ـ مطبعة مصطفى محمد مصر.

المعالم في الأصول للشيخ حسن بن زين الدين العاملي ـ طبعة عبد الرحيم ايران.

الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحق الشاطبي ـ مطبعة المكتبة التجارية.

تاريخ الفقه الاسلامي لمحمد يوسف موسى ـ مطابع دار الكتاب العربي مصر.

تمهيد لتأريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرازق ـ (الطبعة الثالثة) مصر.

جماع العلم لمحمد بن ادريس الشافعي ـ مطبعة المعارف مصر.

حقائق الاصول للسيد محسن الحكيم ـ مطبعة النجف.

دراسات الاستاذ المحقق الخوئي في الأصول العلمية (الدراسات) لعلي الحسيني

الشاهرودي ـ المطبعة الحيدرية النجف . تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد أبي القاسم الخوئي.

رسالة الاسلام (مجلة) السنة الأولى ـ (دار التقريب) مصر.

رسالة الطوفي في رعاية المصلحة المنشورة في كتاب مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ابتداء من ص ٨٧ ـ مطابع دار الكتاب العربي مصر.

روضة الناظر وجنة المناظر لأحمد بن قدامة المقدسي (روضة الناظر) ـ المطبعة السلفية (روضة الناظر).

زبدة الأصول للشيخ البهائي .

سلم الوصول إلىٰ علم الأصول لعمر عبد الله (سلم الوصول) ـ (الطبعة الثانية) مطبعة معهد دون بوسكو الاسكندرية .

عدة الأصول للشيخ الطوسي (محمد بن الحسن) ـ طبعة ايران.

عقيدة الشيعة في الامام الصادق السيد حسين يوسف مكي ـ مطابع دار الأندلس.

فرائد الأصول للشيخ مرتضى الانصاري (الرسائل) ـ طبعة تبريز.

فلسفة التشريع في الاسلام لصبحي المحمصاني ـ (الطبعة الثالثة).

فوائد الأصول للشيخ محمد علي الكاظمي تقريراً لبحث استاذه المعظم الشيخ النائيني ـ المطبعة الحيدرية.

كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع للشيخ أسد الله التستري ـ طبعة ايران.

كفاية الأصول للشيخ محمد كاظم الخراساني (الكفاية) وشرحها للشيخ عبد الحسين الرشتي ـ طبعة النجف.

مباحث الحكم عند الأصوليين (مباحث الحكم) ج ١ لمحمد سلام مدكور ـ مطبعة لجنة البيان العربي.

مصابيح الأصول للسيد علاء الدين بحر العلوم تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد

الخوئي ـ طبعة ايران.

مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه (مصادر التشريع) عبد الوهاب خلاف ـ مطابع دار الكتاب العربي بمصر.

مصباح الأصول للسيد محمد سرور البهسودي تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد الخوئي ـ مطبعة النجف.

مقدمة كتاب كشف الغطاء للشيخ جعفر الشيخ خضر ـ طبعة ايران.

مقدمة النص والاجتهاد للمؤلف ـ الطبعة الثانية دار النهج.

ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الاندلسي (ابطال القياس) ـ مطبعة جامعة دمشق.

مصادر الأفكار الفقهية:

وهي بالاضافة إلىٰ ما ورد منها في المصادر السابقة:

أحكام القرآن للجصاص ـ المطبعة البهية المصرية.

بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد (بداية المجتهد) ـ مطبعة الاستقامة.

جواهر الكلام للشيخ محمد حسن ـ طبعة ايران.

الحدائق الناضرة للشيخ يوسف البحراني ـ مطبعة النجف.

دروس في فقه الشيعة للسيد محمد مهدي الخلخالي تقريراً لبحث استاذنا الجليل السيد أبي القاسم الخوئي ـ مطبعة الآداب.

دليل العروة الوثقى للشيخ حسن سعيد تقريراً لبحث استاذنا الجليل الشيخ حسين الحلي ـ مطبعة النجف.

الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ـ ايران.

العروة الوثقى للسيد كاظم اليزدي ـ طبعة صيدا.

الفقه المقارن لحسن أحمد الخطيب ـ مطبعة دار التأليف.

المبسوط للسرخسي ـ مطبعة السعادة بمصر.

المحلّى لابن حزم ـ مطبعة النهضة بمصر.

مستمسك العروة الوثقى للسيد محسن الحكيم (المستمسك) ـ الطبعة الأولى النجف.

مصادر الأحاديث الواردة في الكتاب:

أصول الكافي للشيخ الكليني هامش مرآة العقول ـ طبعة ايران.

الاحكام السلطانية لمحمد بن الحسين الفراء ـ مطبعة أولاد السيد مصطفى الحلبي.

الصواعق المحرقة لابن حجر ـ مطبعة دار الطباعة المحمدية بمصر.

الغدير للشيخ عبد الحسين الأميني ـ طبعة ايران.

المراجعات للسيد عبد الحسين شرف الدين ـ مطبعة العرفان.

المستدرك للحاكم وتلخيصه للذهبي ـ طبعة حيدرآباد دكن الهند.

النص والاجتهاد للسيد عبد الحسين شرف الدين ـ مطبعة النجف.

حديث الثقلين ـ دار التقريب بين المذاهب الاسلامية بمصر.

سنن ابن ماجة ـ المطبعة التازية بمصر.

سنن أبي داود ـ المطبعة التازية بمصر.

سنن البيهقي ـ طبعة حيدر آباد دكن الهند.

سنن الدارمي ـ مطبعة الاعتدال دمشق.

سنن النسائي ـ المطبعة المصرية بمصر.

شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ـ طبعة مصر.

صحيح البخاري ـ المطبوع على المطبعة الميمنية بمصر.

صحيح مسلم ـ مطبعة محمد علي صبيح بمصر.

مرآة العقول للشيخ المجلسي ـ طبعة ايران.
الوافي للمولى محسن الفيض ـ طبعة ايران.
وسائل الشيعة للحر العاملي ـ المطبعة الاسلامية بطهران.

مصادر أخرىٰ تلابس بعض ما ورد في الكتاب:

نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام جمع الشريف الرضي ـ طبعة دار الأندلس.
الأئمة الاثنا عشر لابن طولون ـ طبعة بيروت.
اسباب النزول للواحدي ـ مطبعة هندية في غيط النوبي بمصر.
أجوبة موسى جار الله للسيد عبد الحسين شرف الدين ـ مطبعة صيدا.
أضواء علىٰ السنة المحمدية تأليف محمود أبو ريّة ـ مطبعة دار التأليف بمصر.
الاتقان للسيوطي ـ مطبعة حجازي بالقاهرة.
الامام زيد لمحمد أبي زهرة ـ مطبعة مخيمر بمصر.
الامام الصادق لمحمد أبي زهرة ـ مطبعة مخيمر بمصر.
البيان للسيد أبي القاسم الخوئي ـ طبعة النجف.
التبيان للشيخ الطوسي ـ طبعة النجف.
الدراية للشهيد الثاني ـ مطبعة النعمان النجف.
السقيفة للشيخ محمد رضا المظفر ـ المطبعة الحيدرية النجف.
تفسير الدر المنثور للسيوطي ـ طبعة ايران.
تفسير الفخر الرازي ـ المطبعة البهية بمصر.
حقائق التأويل للشريف الرضي ـ طبعة منتدى النشر في النجف.
حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني ـ مطبعة السعادة بمصر.
خلاصة التشريع الاسلامي لعبد الوهاب خلّاف ـ الطبعة السابعة بمصر.

دراسات تاريخية في رجال الحديث لعبد الحميد بخيت ـ مطابع الناشر العربي بمصر.

دراسات في الفلسفة الاسلامية للغنيمي ـ طبعة مصر.

دلائل الصدق للشيخ محمد حسن ج ١ ـ طبعة النجف وج ٢ و ٣ ـ طبعة ايران.

سيرة ابن هشام ـ مطبعة حجازي بالقاهرة.

في الحديث النبوي لمصطفى احمد الزرقا ـ الطبعة الثانية مطبعة الجامعة السورية.

لباب النقول للسيوطي ـ مطبعة دار التحرير بالقاهرة.

لسان العرب لابن منظور ـ طبعة دار بيروت وصادر.

متشابه القرآن ومختلفه لابن شهر آشوب ـ طبعة ايران.

مجمع البحرين للطريحي ـ طبعة ايران.

مجمع البيان للطبرسي ـ طبعة صيدا

مفتاح السنة لمحمد بن عبد العزيز الخولي ـ مطبعة الاستقامة بمصر.

مقدمة ابن خلدون ـ طبعة مصر.

مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقاني ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

فهرس الاعلام

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف السين

حرف الشين

حرف الصاد

حرف الضاد

حرف الطاء

حرف الظاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الواو

حرف الهاء

حرف الياء

فهرس الموضوعات